

Les masques du Lötschental

Présentation et discussion des sources relatives aux masques du Lötschental

par

Suzanne CHAPPAZ-WIRTHNER

INTRODUCTION

Je me propose de présenter un état de la question des masques du Lötschental en examinant les différentes sources qui s'offrent à la recherche actuelle *. La raison majeure d'une telle étude est la profonde diversité des sources existantes : les unes sont orales (entretiens, observation des objets), les autres, écrites (archives, descriptions, théories déjà élaborées). De plus, le matériel fourni est plus ou moins brut dans le cas des entretiens et de l'observation directe (matériel de première main accessible actuellement) et plus ou moins élaboré dans le cas des sources écrites, dont certaines, fondées sur l'observation directe, sont de seconde main pour l'enquêteur, et d'autres, fondées sur la compilation de sources écrites déjà existantes, sont de troisième main pour l'enquêteur.

Cette diversité se manifeste encore dans le fait que sources écrites et sources orales portent chacune sur des époques différentes : les documents d'archives qui concernent les masques du Lötschental appartiennent au XVI^e et au XIX^e siècles ; les entretiens donnent une image de la période actuelle tandis que les premières descriptions écrites reflètent le Carnaval du début du siècle ; quant aux théories, en traitant de ces masques de façon générale, elles les placent en quelque sorte hors du temps ou dans une préhistoire très reculée.

La diversité des sources pose le problème de leur utilisation : est-il possible d'assembler un matériel aussi disparate ? Seules, une étude détaillée et une critique des sources (dont je donne ici la liste) permettront de répondre à cette question.

* Mémoire de licence présenté le 21 mars 1974 au Musée d'ethnographie de Neuchâtel.

1. Sources orales : observation directe portant sur la période actuelle :
 - a) entretiens,
 - b) objets : masques, costumes, accessoires.
2. Sources écrites :
 - a) descriptions du début du XX^e siècle,
 - b) archives,
 - c) tradition orale rapportée par les sources écrites du début du siècle,
 - d) théories élaborées, à partir des trois groupes précédents, sur les masques du Lötschental et les masques suisses en général : Hoffmann-Krayer, Rütimyer, Meuli, Wackernagel, Christinger,
 - e) nouvelle tendance quant à l'approche du problème des masques : Léopold Schmidt (Autriche) ; Théo Gantner, Arnold Niederer, Robert Wildhaber (Suisse) ; Hans Moser (Allemagne du Sud).

Pour tenir compte des sources mentionnées, je présente mon travail de la façon suivante :

- I. L'enquête sur le terrain : entretiens, observation des objets, descriptions du début du XX^e siècle.
- II. Le passé : documents d'archives, tradition orale rapportée par les sources écrites du début du XX^e siècle.
- III. Les théories anciennes : Hoffmann-Krayer, Rütimyer, Meuli, Wackernagel, Christinger.
- IV. Une approche nouvelle : Théo Gantner, Arnold Niederer, Robert Wildhaber, Léopold Schmidt, Hans Moser.

Je tiens à remercier le professeur Jean Gabus ainsi que toutes les personnes qui ont bien voulu répondre aux nombreuses questions que j'ai eu à leur poser, et particulièrement le prieur Johann Siegen, les professeurs Théo Gantner et Arnold Niederer et M. Bernard Truffer. Mes remerciements vont également à Mme Rose-Claire Schüle et à M. Pierre Reichenbach pour l'intérêt qu'ils ont témoigné à mon travail. Les dessins sont de Jacques Wirthner et les photos d'Achille Chappaz.

Chapitre I

L'ENQUÊTE SUR LE TERRAIN

A. PROBLÈMES MÉTHODOLOGIQUES

On peut observer actuellement dans le Lötschental l'existence d'un artisanat florissant : la fabrication de masques en bois nommés *Larven*¹. Les jeunes gens de la vallée portent encore ces masques à Carnaval, avec un costume comprenant des peaux de chèvre ou de mouton et des cloches accrochées à la ceinture. Le personnage ainsi costumé et masqué se nomme *Roitschäggäta*² et la coutume *Roitschäggäta loiffen*³. La persistance de cet usage rend possible l'observation directe. L'un des avantages de cette méthode est de recueillir du matériel de première main et de compléter les sources plus anciennes particulièrement sur deux points : la fabrication des masques de bois (assez peu traitée dans les sources anciennes)⁴ et les manifestations de Carnaval existant à côté du *Roitschäggäta loiffen* (presque ignorées dans les sources anciennes).

La méthode employée ici consiste en entretiens non rigides que j'ai eus avec dix habitants de la vallée⁵, dont la plupart des noms m'ont été donnés par le prieur Siegen. Aux entretiens s'associent l'observation des masques de bois fabriqués et portés aujourd'hui ainsi que des masques plus anciens exposés dans les musées. Au cours des entretiens, de durée variable selon le temps dont disposait la personne interrogée, j'ai pu poser les questions que j'avais préparées et groupées en questionnaires selon des thèmes divers : l'artisan, la fabrication, le porteur du masque, son comportement, les autres manifestations de Carnaval... (La langue utilisée lors des entretiens fut l'allemand.) Dans la mesure du possible, j'ai complété et recoupé ces renseignements entre eux, pour en vérifier l'exactitude. Plusieurs problèmes se sont posés, dont celui de la délimitation de la période accessible par les entretiens. J'avais d'abord pensé délimiter deux groupes de sujets en fonction de leur âge : les jeunes, nés entre 1930 et 1940, et les anciens, nés entre 1900 et 1910. En leur présentant à tous les mêmes questionnaires, il aurait été possible d'atteindre deux périodes temporelles distinctes : la période strictement actuelle (période de l'enquête) et la période « entre-deux-guerres » (assez

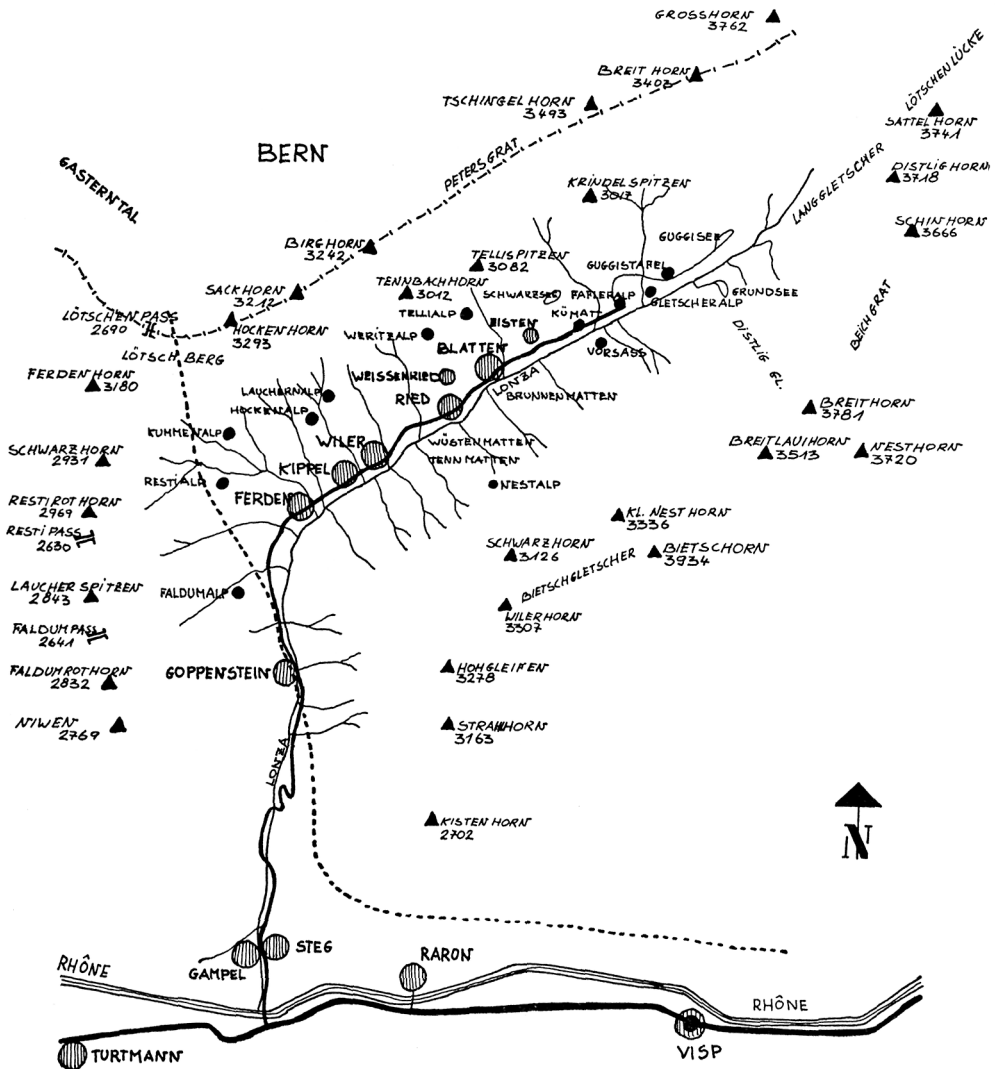
¹ J. Siegen, *Die Roitschäggätä...*, p. 26. (Les références complètes des ouvrages mentionnés dans les notes figurent dans la bibliographie, ci-après, pp. 92-94).

² Stebler, p. 117.

³ J. Siegen, *Die Roitschäggätä...*, p. 26.

⁴ Cf. L. Rüttimeyer, *Über Masken...*, p. 202 et *Urethnographie...*, p. 359.

⁵ On trouvera leurs noms dans la liste des personnes interrogées au cours de l'enquête, p. 92.



proche pour être accessible par les entretiens et assez éloignée pour présenter des différences avec la période de l'enquête). La comparaison des deux séries de réponses aurait permis de relever certaines différences qu'il aurait été intéressant d'analyser en relation avec les changements socio-économiques survenus depuis « l'ouverture » de la vallée (construction du Lötschberg et de la route Goppenstein-Kippel).

L'interrogation des vieillards soulève de nombreuses difficultés car ces témoins appartiennent à la fois au passé et au présent ; cela a pour conséquence une déformation inévitable et non contrôlable du matériel obtenu dans leurs réponses, allant dans le sens d'une influence du présent sur leur perception du passé ; on peut distinguer plusieurs éléments de cette influence, qui sont valables en dehors de la perspective comparatiste qui les a décelés et dont certains (b, c, d, e) se retrouvent également chez des témoins plus jeunes :

a) l'appartenance des témoins aux deux époques considérées

Les vieillards interrogés, témoins et source principale d'informations pour l'époque passée en question, vivent, travaillent et sont interrogés dans la période actuelle. On suppose qu'ils ne sont pas restés aujourd'hui tels qu'ils étaient à l'époque sur laquelle on veut les interroger ; leur conception des masques a pu subir des modifications parallèles à celles qui ont marqué cette coutume depuis leur jeunesse. On peut penser que leurs souvenirs, en plus de la déformation inévitable qui les frappe au cours des années, se sont modifiés en conséquence, et que les réponses qu'ils donnent maintenant ne sont pas celles qu'ils auraient faites si on les avait interrogés autrefois, pendant la période considérée.

b) une attitude « moderniste » à l'égard de cette coutume

En posant des questions sur le comportement des masques, j'ai pu observer, tant chez certains vieillards que chez des personnes plus jeunes, la condamnation de comportements jugés excessifs, primitifs, sauvages, non modernes (*unzivilisiert*). Ils cherchent à les reculer dans un passé lointain, où la vie étant beaucoup plus rude, de tels agissements étaient en partie excusables ; ou bien ils les attribuent à l'initiative de quelques individus mauvais, ce qui exclut qu'ils soient de règle ; ou encore ils les considèrent comme un signe de « retard » sur la route du progrès et se montrent satisfaits que le présent en ait fini avec la tolérance de tels actes. Il est très possible que les réponses de ces témoins présentent une image adoucie de certaines réalités passées et que certains détails jugés trop rudes soient omis.

c) un jugement moral sur la coutume

Il s'appuie sur les convictions morales et religieuses de la personne interrogée (premier exemple ci-dessous) ou sur l'expérience personnelle

faite de la coutume (mauvais traitement subi dans l'enfance par les masques, deuxième exemple ci-dessous). J'ai remarqué cette attitude chez une nonagénaire de Blatten, ayant au demeurant tous ses esprits ; elle se souvient fort bien d'Anneler, auteur d'une des premières monographies sur le Lötschental composée lors d'un séjour de plusieurs années à Blatten ; elle accuse l'auteur d'avoir menti la plupart du temps, particulièrement dans son chapitre sur les croyances⁶ ; elle-même nie systématiquement la réalité de telles croyances, ainsi que l'existence de la tradition orale des *Schurten Diebe* (cf. ci-après, p. 48), pourtant généralement acceptée dans la vallée. Cette réaction violente peut s'expliquer en partie par le fait que l'extrême piété de cette femme l'entraîne à condamner et à nier tout ce qui ne va pas dans le sens de l'orthodoxie à laquelle elle se tient ; elle reflète de plus l'indignation générale provoquée à Blatten par la parution du livre d'Anneler. Les habitants du village n'ont pas apprécié le fait qu'une étrangère protestante (cette dernière particularité ayant dû susciter une grande méfiance dans ce village très catholique) décrive leurs croyances intimes, particulièrement celles relatives aux âmes des morts (*Botzen et arme Seelen*) ; peut-être aussi n'ont-ils pas aimé le reflet d'eux-mêmes que leur renvoie le livre, faisant leurs des croyances qu'ils jugent aujourd'hui « superstitions ». Le second exemple m'est donné par un vieil artisan de Ferden. Il m'a raconté, avec une voix encore tremblante de colère, l'expérience mauvaise qu'enfant il a faite des *Roitschäggätä* : comment un masque l'a poursuivi jusque chez lui et lui a raboté le visage de ses gants durcis de glace, au point que l'enfant en a été blessé. Si lui-même, plus tard, a porté souvent le masque, il n'en approuve pas moins l'adoucissement actuel de la coutume et la condamnation presque collective de la violence « passée ».

d) la fierté d'avoir une coutume « traditionnelle »

Parallèlement aux deux attitudes relevées plus haut, souvent liées, j'ai pu observer l'attitude inverse : de nombreux habitants de la vallée s'enorgueillissent du fait que le Lötschental possède une « tradition » qui n'existe pas — ou plus — dans les vallées voisines. Cette prise de conscience, en suscitant une interrogation sur l'origine et la signification de la coutume, va amener certains habitants à la recherche d'une explication ; cette attitude favorise l'adhésion aux théories sur les masques, d'autant plus si ces théories confèrent aux masques de la vallée une haute antiquité, et si elles en soulignent les caractères particuliers (étranges, hors du commun) ; c'est du reste toujours à de telles personnes que je me suis trouvée renvoyée, car « elles savent ».

⁶ Anneler, pp. 257 sq.

e) la connaissance des théories élaborées sur les masques

Les hypothèses et les théories auxquelles les masques du Lötschental ont donné naissance sont connues de nombreux habitants de la vallée, jeunes et vieux, à travers l'image qu'en diffusent les mass media (radio, télévision, journaux, illustrés). Or l'image ainsi diffusée est le plus souvent très simplifiée et par là-même inexacte. Certains témoins ont adopté ce reflet déformé (un artisan de Blatten a lu dans un illustré que les masques provenaient du temps de la peste et a fait sienne cette explication) et l'intègrent à leur propre expérience et conception de la coutume, de sorte que dans leurs réponses ils ne distinguent souvent plus les deux choses : on ne recueille plus des informations sur leur expérience personnelle mais on obtient un matériel en quelque sorte déjà « élaboré », dans lequel la perception de l'expérience passée tend à se faire à travers le canevas théorique qu'ils ont ainsi assimilé (phénomène que les folkloristes de langue allemande nomment *Rücklauf*).

f) le rôle particulier dont le vieillard est revêtu actuellement

La nouvelle génération, pour laquelle l'économie touristique commence à jouer un rôle important, demande au vieillard, père, oncle, grand-père, une vue « héroïque » de l'expérience des masques qu'il a faite dans sa jeunesse, vision dont elle pourra se servir dans ses rapports avec les touristes. (Il existe à Wiler un cas illustrant très bien cette situation.) Le vieillard, vivant en relation de dépendance avec la nouvelle génération, va céder à cette sorte de « pression » et même la devancer : face aux changements qu'il remarque actuellement dans la coutume, sa propre expérience passée peut lui apparaître grandie, comme « héroïque », et l'image qu'il va transmettre à la jeune génération et à l'enquêteur ne correspond peut-être pas tout à fait à la réalité qu'il a vécue : image « idéalisée » et stéréotypée de son expérience réelle.

Ainsi l'hypothèse existe qu'un individu âgé (et même plus jeune), vivant aujourd'hui dans une terre visitée pour ses particularités (paysage, « traditions »), va être amené à rechercher une nouvelle définition de lui-même par rapport au nouvel état de choses, de sorte que dans les réponses qu'il donne, tous les éléments passés en revue ci-dessus vont se combiner en s'altérant mutuellement. La période actuelle exerce une trop grande influence rétrospective sur la période passée pour que la comparaison entre ces deux termes reste possible. D'autre part, on ne peut, lors des entretiens, s'en tenir à une stricte délimitation temporelle (d'autant plus qu'elle est artificielle), sans courir le risque de manquer des informations intéressantes portant sur une période plus récente. Cela s'est révélé particulièrement difficile pour ce qui concerne la technique de fabrication : le vieil artisan juge ses débuts malhabiles ; il n'a plus la mémoire de ses premiers gestes, de sorte qu'il n'est presque plus possible de savoir comment les masques exposés aujourd'hui dans

les musées ont été fabriqués et surtout de retrouver « l'expérience » particulière qui a présidé à leur fabrication. Je me suis donc résolue à ne pas opérer de coupures temporelles et j'appelle période actuelle celle qui s'étend des années 1920/30 aux années 1960/70. En tenant compte des difficultés exposées plus haut, j'essaie de donner une image des changements de la coutume survenus au cours de cette période.

B. IMAGE DE LA PÉRIODE ACTUELLE

J'inclus dans ce chapitre essentiellement établi à partir des sources orales mentionnées, une source écrite : les descriptions de la coutume des masques, faites par Stebler (première visite en 1896), Rütimeyer (deux visites en 1905 et 1915) et Anneler (séjour de plusieurs années à partir de 1912). Ces descriptions me servent de point de départ et de point de référence pour esquisser les changements survenus dans la coutume des masques depuis le début du XX^e siècle. Je ne considère pas uniquement le déguisement *Roitschäggätä* car il n'est pas l'unique élément du Carnaval de la vallée. Je décris également les autres manifestations de Carnaval. Celles qui n'ont plus cours actuellement n'ont pu évidemment être l'objet d'une observation directe. La description que j'en donne réunit les informations recueillies lors des entretiens. Ce chapitre comporte quatre points :

- a) le Carnaval et ses diverses manifestations,
- b) l'activité des garçons (*Ledige*),
- c) la fabrication des masques de bois,
- d) quelques remarques sur l'évolution des masques.

a) Le Carnaval et ses manifestations

Carnaval commence le 3 février, le lendemain de la Chandeleur, et se termine la veille du mercredi des Cendres, le mardi gras à minuit. Dans le Lötschental, le 2 février est avant tout la fête de la Purification de la Vierge (*Maria Lichtmess*) ; c'était autrefois un jour férié, considéré comme un dimanche, ce qui explique que les masques ne sortent pas ce jour-là. La durée du Carnaval varie en fonction de la date de Pâques : une à deux semaines lorsque Pâques est proche, trois à quatre semaines lorsque Pâques est plus tardif⁷. Il n'y a pas de cérémonie particulière marquant l'ouverture du Carnaval. Comme dans tous les pays catholiques, les jours principaux sont le jeudi gras (*Feistfrontag*), le samedi gras, le lundi gras (*Gigismontag* ou *Gidismontag*) et le mardi gras (*Gigisdienstag* ou *Gidisdienstag*). Le mot « Gidi » vient du verbe « geuden » qui signifie gaspiller, dilapider⁸.

⁷ J. Siegen, *Die Roitschäggätä...*, p. 25.

⁸ Cf. *Atlas...*, Kommentar Teil II, p. 103.

Les manifestations principales du Carnaval sont :

- les déguisements : *Roitschäggätä* et *Otschini*,
- les réunions de jeunes filles : *der grosse Dorf* et *der kleine Dorf*,
- la danse du lundi et du mardi gras,
- le vol occasionnel des marmites de viande,
- la fabrication des *Chiechlini* et la visite du *Chemigugger*.

A côté de ces manifestations « traditionnelles », on peut observer certains éléments nouveaux apparus assez récemment et révélant la part croissante que les adultes et les enfants prennent au Carnaval : le port de masques « modernes », visagères achetées dans les magasins, et l'organisation du cortège de Wiler et de bals masqués dans chaque village de la vallée. Mais jusqu'en 1950 en tout cas, Carnaval reste une fête de la jeunesse célibataire. Chaque sexe a sa part de réjouissances et un rôle précis à jouer : dans le Lötschental, les garçons revêtent l'habit de peau et le masque de bois, tandis que les filles se réunissent entre elles pour bavarder, filer, broder ou tricoter.

Les déguisements

Ils sont de deux sortes : les *Roitschäggätä* et les *Otschini*. Leur aspect extérieur et leur comportement respectif contrastent à tel point que l'on peut dire que le Lötschental présente la dichotomie : masques bons/masques mauvais, masques beaux/masques laids, que l'on retrouve en maints endroits, l'exemple le plus connu étant celui des *schöne Perchten* et des *schiache Perchten* du Tyrol⁹.

LES « ROITSCHÄGGÄTÄ »

Le déguisement

Confectionné par les garçons avec les moyens dont ils disposent, il comprend :

— *un masque de bois*, généralement en arolle ; Rütimeyer mentionne également des masques en écorce noircis de suie et un masque fait d'un morceau de cuir percé de trous pour la bouche et les yeux. Au verso du masque est fixé de la jute ou un morceau de peau de chèvre ou de mouton ; le porteur glisse sa tête entre le masque et le pan de jute ou de peau, de sorte qu'elle se trouve complètement dissimulée¹⁰.

— *des peaux de chèvre ou de mouton* : selon Stebler, le corps est entièrement recouvert de peaux, y compris les membres et les extrémités¹¹ ; selon Rütimeyer les peaux sont au nombre de deux, l'une recouvrant le devant et l'autre le derrière du corps, et laissent les membres et les extrémités libres¹² ; elles sont maintenues ensemble par une

⁹ K. Meuli, *Maske*, p. 1786.

¹⁰ L. Rütimeyer, *Über Masken...*, p. 202 et *Urethnographie...*, p. 362.

¹¹ Stebler, p. 117.

¹² L. Rütimeyer, *Über Masken...*, p. 201.

large ceinture de cuir ; aujourd'hui une ceinture plus mince ou un bout de ficelle jouent le même rôle. Le vêtement de peau, observable actuellement, se présente tel que Rütimeyer l'a décrit et recouvre parfois la tête comme un capuchon. Les boucheries familiales fournissent les peaux nécessaires au déguisement (mouton le plus souvent) ; ou bien celles-ci sont empruntées à un voisin ou à l'artisan. Elles sont noires ou blanches, parfois tachetées quand il s'en trouve¹³. Sous les peaux sont portés les vêtements les plus vieux : une veste et un pantalon mis à l'envers¹⁴, des pantalons poilus (*Zottelhosen*)¹⁵ ; un gros coussin (*Polster*) est placé sous la peau, dans le dos, juste au-dessous de la nuque, de façon à rendre la silhouette plus large aux épaules et plus ou moins bossue. Les sources anciennes ne mentionnent pas ce détail observable actuellement.

— *des cloches suspendues à la ceinture* ; celle-ci consiste le plus souvent en un large collier de vache auquel sont suspendues trois ou quatre cloches nommées *Trichlun*¹⁶, ou bien une grande ou plusieurs petites (Siegen). Le port des cloches est moins fréquent aujourd'hui : les individus isolés que j'ai pu observer en 1972 et 1973 à Blatten et à Kippel n'en portaient pas. Par contre, ceux qui participaient au cortège de Wiler (1973 et 1974) en avaient tous une grosse ou une moyenne suspendue à la taille. Un vieil artisan de Ferden m'a dit qu'autrefois les cloches des vaches étaient plates et allongées et produisaient un son plus grave et plus « sauvage » que celles d'aujourd'hui qui sont plus arrondies.

— *des souliers de montagne* enveloppés de peaux de chèvre ou de mouton¹⁷ ou de morceaux de jute (Siegen) pour brouiller les traces. Aujourd'hui ce n'est plus la règle et seuls quelques participants au cortège de Wiler 1974 avaient dissimulé leurs souliers avec de la jute.

— *des gants (Triemhändschen)*¹⁸ : selon Stebler¹⁹, les mains sont enveloppées de peaux de chèvre ou de mouton ; selon Rütimeyer²⁰, elles sont revêtues de gants de laine de couleur, de fabrication locale. Pour les noircir de suie, on les trempe dans l'eau ; puis on les passe dans le four²¹ ou dans la cheminée²². Leur aspect hirsute provient du fait qu'ils sont mis à l'envers, de sorte que tous les nœuds des différentes laines de couleur deviennent visibles (Siegen).

Aujourd'hui la suie sur les gants est remplacée par du cirage ou par la suie grasse provenant du chauffage à mazout. Cet usage toutefois

¹³ Stebler, p. 117 et L. Rütimeyer, *Urethnographie...*, p. 359.

¹⁴ L. Rütimeyer, *Über Masken...*, p. 201.

¹⁵ J. Siegen, *Die Roitschäggätä...*, p. 26.

¹⁶ Stebler, p. 117 et L. Rütimeyer, *Über Masken...*, p. 201.

¹⁷ Stebler, p. 117.

¹⁸ J. Siegen, *Die Roitschäggätä...*, p. 26.

¹⁹ Stebler, p. 117.

²⁰ L. Rütimeyer, *Über Masken...*, p. 201.

²¹ Anneler, p. 244.

²² J. Siegen, *Die Roitschäggätä...*, p. 26.

se fait rare : à Wiler en 1972, un masque s'est approché de moi, m'a frotté le visage de ses mains gantées ; ses gants étaient mis à l'endroit et nulle suie n'en noircissait la laine. Aucun des autres masques que j'ai pu voir en 1973 et en 1974 n'avait de gants noircis. Une aubergiste de Ferden m'a dit qu'après le cortège de Wiler, lorsque certains masques se trouvent dans une légère ébriété, il peut arriver qu'ils reprennent les gestes anciens ; si le fait se produit, il n'a jamais pour objet un touriste ou un hôte, mais toujours une personne de la vallée. Cet usage est toutefois de moins en moins toléré par la population locale.

Au costume et au masque se joignent des accessoires :

— *une seringue de bois*, fabriquée par les garçons à l'aide d'un morceau de bois allongé, dont toute la longueur est creuse, de façon qu'une baguette de bois puisse y être introduite et aider à la projection du liquide. On la remplit de substances diverses : eau additionnée de suie, sang d'animal, recueilli lors d'une boucherie familiale, ou purin, que l'on projette sur le visage des curieux regardant par la fenêtre. Il semble que la seringue reproduite dans le livre de Rütimeyer ait été fabriquée à cet usage, car un petit masque de cuir est appliqué comme décor sur la partie la plus renflée de l'instrument. D'après Rütimeyer²³, la seringue aurait été encore employée trente ou quarante ans avant sa deuxième visite, soit vers 1870 : Stebler toutefois ne la mentionne pas. (On m'a dit à Wiler qu'une vessie de porc pouvait remplacer la seringue de bois mais cela n'est pas vérifié.) Les personnes interrogées à ce sujet en ont entendu parler mais ne l'ont pas observé personnellement. Rütimeyer n'a ramené qu'une seule seringue ; il est difficile de savoir si l'usage en était habituel ou seulement occasionnel.

— *un sac de cendres* suspendu à l'extrémité d'un long bâton²⁴ ; les masques en frappent la tête des curieux regardant par la fenêtre. Cet usage s'est maintenu à Blatten jusque vers 1920 mais a disparu plus tôt dans les autres villages de la vallée.

— *un bâton dans la main* : gourdin²⁵, perche employée lors du flottage du bois (*Flösserbaken*)²⁶, bâton de berger ou branche (Siegen) ; c'est le seul accessoire qui soit encore porté actuellement, quoique non régulièrement. Certains masques du cortège de Wiler 1974 avaient en main un bâton assez long, muni à une extrémité d'une pointe de fer.

Jours de sortie des masques

Les masques peuvent sortir pendant toute la période de Carnaval, tous les après-midi, sauf le dimanche, de 13 heures jusqu'à l'heure du rosaire (19 heures) et le samedi jusque vers 17 heures²⁷. Actuellement

²³ L. Rütimeyer, *Urethnographie...*, pp. 361 et 362.

²⁴ Stebler, p. 117 et Anneler, p. 204.

²⁵ Anneler, p. 243.

²⁶ L. Rütimeyer, *Urethnographie...*, p. 359.

²⁷ J. Siegen, *Volksleben...*, p. 47.

on peut voir quelques masques isolés les jeudi, lundi et mardi gras ; mais c'est surtout le samedi gras que les *Roitschäggätä* se manifestent, pour participer au cortège de Wiler ; ce jour-là, leur déguisement est complet ; les autres jours, il se limite le plus souvent au masque, aux peaux de mouton, aux gants et aux souliers de montagne.

Le nom « Roitschäggätä »

Il désigne la silhouette déguisée et masquée, dont le costume a été décrit plus haut. Selon Stebler²⁸, le mot *Roitschäggätä* signifie « taché de suie » : *Roi* = suie ; *tshäggätä* = tacheté, parce qu'on raconte aux enfants que les *Roitschäggätä* sortent de la cheminée à Carnaval, y retournent et y séjournent une fois Carnaval terminé. Or les personnes interrogées à Kippel et à Blatten m'ont affirmé n'avoir jamais entendu dire que l'on racontât une telle chose aux enfants. Tout au plus menaçait-on un enfant désobéissant d'appeler le *Roitschäggätä* et cela plutôt pendant la période de Carnaval. Mais la cheminée n'est pas associée à cette menace. Il est possible que Stebler l'ait recueilli de personnes âgées et que la chose n'ait eu déjà plus cours à l'époque de son enquête. Il est toutefois surprenant qu'aucune des personnes interrogées n'en ait entendu parler. Le seul indice allant dans le sens d'une provenance par la cheminée est un masque d'écorce ramené par Rüttimeyer et taché de suie²⁹ : il a peut-être été suspendu dans la cheminée, ce que l'on m'a dit être le cas pour certains masques plus anciens.

Cependant, selon Stebler, le mot *Roi* égale *Rauch* ; or *Rauch* désigne la fumée et non la suie (*Russ*) ; on aurait alors « taché de fumée » ? Si le mot *Roi* équivalait au mot *Rauch*, la forme *Roich* ne serait-elle pas plus plausible ? Quant au mot *tshäggätä*, il ne signifie pas exactement tacheté. Il existe un mot, apparemment de la même famille, qui s'emploie comme adjectif et signifie tacheté : il s'agit du mot *gitschäggut*, *tshäggut* ; il peut désigner un animal à la peau tachetée : *tshäggut Widderli* se dit d'un bélier tacheté, *tshäggut Chilberli*, d'une jeune brebis tachetée, *tshägguti Geiss*, d'une chèvre tachetée ; une vache à taches rouges et blanches s'appelle souvent *Tschäggä*. C'est peut-être le mot *tshäggut* qui a amené l'explication « taché de suie » pour le terme *Roitschäggätä*. On a encore proposé d'expliquer le nom *Roitschäggätä* par le fait que les masques ainsi nommés portent parfois des peaux tachetées, mi-blanches, mi-noires³⁰. Dans ce cas, que signifie *Roi* ?

Le prieur J. Siegen³¹ propose une autre étymologie qui semble plus vraisemblable que celle avancée par Stebler, vu les réponses négatives obtenues à propos de la cheminée comme lieu de provenance

²⁸ Stebler, pp. 71 et 117.

²⁹ L. Rüttimeyer, *Urethnographie...*, p. 363.

³⁰ Stebler, p. 117.

³¹ J. Siegen, *Die Roitschäggätä...*, p. 25.

des masques ; selon lui, le mot *Roitschäggäta* signifie à peu près *robe Hexe* (vilaine sorcière) : *Roi* correspondrait plutôt à *roiwä*, adjectif signifiant rude, grossier (*roh*). J'ai découvert dans l'almanach *Volkskalender für Freiburg und Wallis*, année 1911, un indice favorable à cette hypothèse : dans l'article de Ralph Roten, *Der Fronleichnam - und Segensonntagaufzug im Lötschental*, l'auteur mentionne comme autre curiosité de la vallée les *Röwtschäggetten* : l'orthographe *Röw* correspondrait davantage à *roiwä* qu'à *Rauch*. Dans le même almanach (année 1926), R. Amstalden écrit également *Roiwtscheggetten* dans son article *Die Spinnabende im Lötschental*. Quant au mot *Tschäggäta*, il désigne dans le dialecte de la vallée une femme un peu simple, dans un sens cependant moins fort que le mot *Tampa* et correspondant peut-être au français « toquelette ». Le mot s'applique également, sans méchanceté et même avec de l'amusement selon l'intonation, à quelqu'un dont l'aspect extérieur (vêtements, cheveux) est inhabituel ; la première fille à se maquiller, le premier garçon à porter les cheveux longs ont été désignés du terme *Tschäggäta* ; ce mot s'applique également à une tenue désordonnée, sans que les habits soient nécessairement déchirés ou sales et à une personne au caractère grossier.

L'emploi du mot *Tschäggäta* pour désigner une personne à l'aspect extérieur « désordonné » semble bien une allusion au costume des masques *Roitschäggätä*, composé de vieux habits mis à l'envers, c'est-à-dire hors de l'ordre habituel. Mais en va-t-il de même lorsque le mot *Tschäggäta* désigne une femme un peu simple ? Quel lien y a-t-il entre le mot *Tschäggäta* dans cette dernière acception (selon Siegen, le mot *Tschäggäta* dans ce sens est également connu ailleurs dans le Haut-Valais) et le masque *Roitschäggäta* ? Et quel lien y a-t-il entre *Tschäggäta*, dans ses diverses acceptions, *gitschäggut*, tacheté, et *Roitschäggäta* (aujourd'hui on désigne le masque uniquement du nom *Tschäggäta*) ? L'étymologie du mot *Tschäggäta* pourrait-elle donner quelque explication, analogue à celle obtenue par Meuli lorsqu'il a entrepris l'étymologie de certains noms de masques (*larva*, *masca*, *Tschämeler*, *Strätteli*) par exemple³² ? Un autre fait curieux reste également à élucider : l'homme déguisé en *Roitschäggäta* devient un personnage féminin : on dit *eine* (*Roi*) *tschäggäta*. Masqué, « il » devient « elle ».

Les porteurs de masques

Seuls les jeunes hommes célibataires (*Ledigen*, *Gselleni*)³³ ayant atteint l'âge de 20 ans sont autorisés à se déguiser en *Roitschäggätä* ; ce sont ceux qui ont terminé le cours complémentaire (*Fortbildungschule*), classe groupant les garçons et les filles de quinze à dix-neuf ans pour

³² K. Meuli, *Schweizer...*, pp. 31, 43, 59, 60 et *Maske*, pp. 1757 sq.

³³ Anneler, p. 237 et Stebler, pp. 97 et 117.

une formation supplémentaire de cent vingt heures par année durant quatre ans (vingt heures d'instruction religieuse et cent heures de formation économique et politique)³⁴. Avant leur vingtième année, ni danse ni déguisements ne leur sont autorisés. Tant qu'un homme est célibataire, quel qu'âge qu'il soit, il peut être *Roitschäggätä* et participer à la danse du Carnaval. Le déguisement est habituellement porté jusque vers 50 ans. A partir de 35 ans toutefois, l'homme célibataire n'est plus nommé *jung Ledig* ou *jung Geselle* mais *alt Ledig*, *alt Geselle*.

Lorsque le cours complémentaire existait encore, les jeunes garçons de 15 à 19 ans pouvaient demander au curé et au président la permission de se déguiser en *Roitschäggätä* ; le temps de leur sortie était plus court (13 heures à 16/17 heures l'après-midi) et on les nommait *Fortbildungstschäggätä* ou petits *Tschäggätä* pour les distinguer des vrais *Tschäggätä* qui pouvaient sortir plus longtemps l'après-midi, visiter les réunions de filles et danser. Cette distinction est cependant assez récente, postérieure à 1920. Actuellement, ces restrictions d'âge ont disparu. Ce sont maintenant les jeunes gens de 15 à 20 ans qui portent ces masques. Comme cela s'est produit parfois, il arrive que des hommes mariés se déguisent ainsi. Mais ce n'est pas dans l'usage. Une autre dérogation semble propre à la période actuelle : certaines femmes célibataires ont usé de ce déguisement au cours des dernières années.

Le comportement des « Roitschäggätä » et les réactions des « non-masqués »

Les masques parcourent les villages, isolés, par groupes de deux ou trois, ou bien les masques des différents villages se regroupent, selon ce que décident les garçons qui n'ont pas de règles particulières à observer. Un vieil artisan de Ferden se rappelle que son père, né en 1849, lui a dit avoir vu une file de 64 *Tschäggätä* venus à Ferden depuis les villages du haut. Lui-même, seul masque de Ferden, s'est rendu une fois à Kippel où les garçons lui ont dit attendre ceux de Blatten et de Wiler, afin de se rendre tous à Ferden. Ce cortège de masques peut prendre la forme suivante (Siegen) : en tête marche le pâtre suivi du troupeau mugissant des vaches (*Tschäggätä*) et des veaux (*Maschgini*) ; en queue un personnage gesticulant (*Nahtribär*) brandit dans les airs un bâton. Les sources anciennes ne mentionnent pas de groupement ordonné et parlent plutôt de bande désordonnée (10 à 20 par village, selon Stebler)³⁵. Les masques n'accomplissent ni danse, ni quête, ni vol particuliers, et ne parlent jamais.

Qu'ils soient isolés ou groupés, les masques adoptent un comportement qui présente deux caractéristiques sans être pour autant soumis

³⁴ Cf. P. M. Farquet, *L'école valaisanne de 1830 à 1910. Histoire et organisation*, in *Vallesia*, IV, 1949, pp. 181 sq. et Anneler, p. 336.

³⁵ Stebler, p. 117.

à des prescriptions rigides : non seulement ils créent le vacarme le plus effrayant possible, se démenant pour agiter les cloches qu'ils ont suspendues à la taille et poussant des mugissements de taureaux³⁶, mais encore ils souillent les personnes non masquées se trouvant sur leur chemin : ils arrosent avec une seringue remplie d'un liquide nauséabond³⁷ les gens regardant par la fenêtre ou ils les frappent à la tête avec un sac de cendres suspendu à l'extrémité d'une perche³⁸; ils barbouillent de leurs gants tachés de suie les gens rencontrés dans la rue ou les habitants des maisons dans lesquelles ils pénètrent, plus particulièrement les jeunes filles³⁹. On ne peut pas savoir si la seringue, le sac de cendres et les gants noircis de suie ont été employés simultanément ou s'ils se sont succédé : l'usage de la seringue laissant la place à celui du sac de cendres, lui-même disparaissant au profit de celui des gants noircis. Leur emploi a pu être simultané, comme est simultané l'emploi du sac de cendres et des gants noircis selon Anneler⁴⁰. Seuls ceux-ci sont encore en usage aujourd'hui mais cela devient toutefois très rare.

Les masques s'en prennent surtout aux enfants traînant dans la rue après l'école et aux filles se trouvant sur leur chemin : celles-ci peuvent être malmenées, jetées dans la neige après avoir été copieusement noircies et poursuivies jusque chez elles ; il est même arrivé qu'une femme de Blatten ait eu des côtes brisées par l'étreinte d'un masque. L'aspect le plus important peut-être du comportement des garçons masqués est leur visite dans les réunions de jeunes filles organisées pendant toute la période du Carnaval. Les masques pénètrent dans la pièce où a lieu la réunion, noircissent les filles, les empoignent et dansent avec elle au son de la musique à bouche.

Comment réagissent les gens non masqués face aux agissements des masques ? Les sources anciennes, Stebler et Rütimeyer, laissent entrevoir une grande frayeur des femmes et des enfants : dès 13 heures, les maisons sont fermées et ni femme, ni enfant, ni garçon de moins de 20 ans ne se risquent dans la rue sous peine de se voir malmenés et frappés à la tête avec un sac de cendres⁴¹ ; à l'approche des masques, femmes et enfants fuient et se réfugient dans les maisons⁴². Anneler⁴³ mentionne des provocations adressées aux masques depuis les fenêtres : enfants criant *oh ! die schöne Tschäggäta*, filles montrant la langue, ce qui entraîne l'arrivée du masque dans la maison et la punition des insolents

³⁶ L. Rütimeyer, *Über Masken...*, p. 202.

³⁷ L. Rütimeyer, *Urethnographie...*, p. 362.

³⁸ Stebler, p. 117.

³⁹ Anneler, p. 244 et L. Rütimeyer, *Über Masken...*, p. 202.

⁴⁰ Anneler, p. 204.

⁴¹ Stebler, p. 117.

⁴² L. Rütimeyer, *Über Masken...*, p. 202.

⁴³ Anneler, p. 244.

dont le visage est barbouillé de suie. On cherche surtout à reconnaître les garçons cachés sous le déguisement : à la vue d'un masque, on crie une suite de prénoms susceptibles d'être celui du garçon, ce qui provoque également la colère du masque. Les garçons parent au danger d'être reconnus en changeant constamment de costumes et de masques (ils se les prêtent l'un l'autre) ; une fois Carnaval terminé, ils cachent soigneusement les masques dans les granges ou les écuries et ne les ressortent que l'année suivante. C'est un déshonneur d'être reconnu, et surtout d'être reconnu très vite. De même, se voir arracher le masque est une injure très grande et rares sont les personnes qui se risquent à accomplir un tel geste, du reste fort mal vu de l'ensemble de la population.

Si l'on compare les descriptions anciennes à ce qu'on peut observer actuellement, on constate un adoucissement très marqué de la coutume : le vacarme s'est considérablement réduit ; le port des cloches est moins fréquent et les mugissements sont devenus des grognements sourds que le masque émet lorsqu'il s'approche d'un passant ; de même, l'emploi des matières salissantes a régressé. Les vieillards se moquent de ces jeunes masques qui n'ont plus l'allure menaçante des masques d'autrefois ; les masques isolés que j'ai pu observer se promènent dans le village, sans but précis, les mains vides, suscitant chez les passants un amusement dépourvu de crainte ; même les enfants les provoquent en riant. Autrefois les masques « couraient » chaque après-midi tandis qu'aujourd'hui les sorties individuelles diminuent, canalisées par le cortège du samedi gras à Wiler (cf. ci-après, p. 24) : les *Roitschäggätä* terminent le cortège ; ils sont une quinzaine, courant, sautant pour faire résonner la cloche suspendue à la ceinture (ils se contentent parfois de l'agiter d'une main). De temps en temps ils font mine de malmenier un passant au bord de la route, provoquant un léger remous dans les rangs des spectateurs. Au cortège de 1973, ils étaient précédés d'un *Tschäggätä* miniature, garçonnet de 6 ans revêtu d'un costume et d'un masque en tout point semblables à ceux des grands masques qui le suivaient docilement. Le spectacle de la horde sauvage « domestiquée » par la petite silhouette a déclenché le rire des spectateurs. Ce fait est significatif : les masques n'effraient plus, même les enfants prennent part à une coutume dont ils étaient autrefois exclus et dont ils étaient parmi les principales « victimes ».

J'ai pu observer une différence prononcée entre l'attitude des *Roitschäggätä* du cortège de 1973 et celle qu'ils ont eue au cortège de 1974 : ils sont revêtus du costume complet (chaussures enveloppées de jute, gants mis à l'envers, gros bâton à pointe de fer, grande cloche à la ceinture) ; mais l'élément de spectacle, de représentation, qu'on décelait déjà dans leur attitude de 1973, s'est encore accentué : devant les nombreux spectateurs qui les guettent avec leur appareil photographique, ils

reproduisent des gestes qu'ils savent être ceux du personnage masqué qu'ils représentent (brutalité exercée contre ceux qui se trouvent sur leur chemin, grognement « menaçant »), mais qui ne leur sont plus du tout spontanés : ils les « jouent ». Parallèlement à cet adoucissement du comportement des masques, on peut observer une transformation marquée dans la réaction des « non-masqués » : les actes supportés autrefois sont maintenant l'objet d'une intolérance croissante, se manifestant par des jugements désapprouvateurs sur les « excès » du passé. Cette désapprobation n'est plus, comme elle l'a été autrefois, le fait d'un groupe restreint (autorités religieuses) mais s'est étendue à toute la communauté. Elle révèle un changement d'attitude par rapport au passé, que l'on peut mettre en relation avec les changements importants du genre de vie survenus depuis la deuxième guerre mondiale.

LES « OTSCHINI »

Parmi les sources anciennes, seule Anneler les décrit, Stebler et Rütimeyer n'en parlent pas. Selon les personnes interrogées, ils seraient plus récents que les *Roitschäggätä* et l'usage en serait apparu à Löttschen au début du XX^e siècle, venant de la vallée du Rhône.

Le déguisement

Il est laissé entièrement à la fantaisie de l'individu. Il peut consister en vieux habits et en un vieux chapeau (Siegen), en une longue robe aux couleurs vives, portée avec un vieux chapeau ⁴⁴, en un vieil uniforme militaire (costume de l'armée française, costume de garde suisse à Rome, d'après une photo du peintre Nyfeler et un dessin du livre d'Anneler) ⁴⁵. Le visage est dissimulé derrière un bout d'étoffe percé de trous pour les yeux et la bouche ou le nez, ou derrière des visagères achetées dans les magasins.

Le nom

J'en donne les divers sens et emplois en me référant à Meuli ⁴⁶ citant le *Schweizer Idiotikon* ; ce mot est employé également à Visperterminen, à Zunzgen, à Langenthal et ses différents sens sont :

- *ozji* = petit veau ou agneta qui ne prospère pas,
- *hotsch* = cri d'appel pour veau et porc (Saint-Gall),
- *hotschi* = femme désordonnée; nabot de Carnaval (Engelberg),
- *otschi* = homme masqué.

Dans le Löttschental, ce mot désigne toutes les silhouettes masquées qui ne sont pas les *Roitschäggätä*. Il est synonyme de *Maschgi*, *Maschgini*, et de *Fuidi*, *Fuidini*, termes employés par la génération actuelle

⁴⁴ Anneler, p. 243.

⁴⁵ Anneler, p. 245.

⁴⁶ K. Meuli, *Schweizer...*, p. 15, note 9.

pour désigner tous les déguisements existant à côté des *Roitschäggätä*. Le terme *Otschi* ne semble plus être employé que par les personnes plus âgées. Ce mot peut également désigner (autrefois surtout) une femme désordonnée, c'est-à-dire dont les habits, sans être négligés, déchirés ou sales, sont involontairement portés d'une manière non habituelle, ou dont la démarche ou la tenue du corps présentent une ressemblance avec les *Otschini* de Carnaval. Dans ce sens, il est assez proche de l'une des acceptions du mot *Tschäggätä*.

Les porteurs de ce déguisement

Ce sont des célibataires : les garçons de 20 ans préférant ce déguisement à celui des *Roitschäggätä* peuvent se costumer en *Otschini* masculins ou féminins selon leur préférence. Les filles célibataires, jeunes et vieilles, à partir de 20 ans, peuvent également se masquer en *Otschini*, mais jamais en *Roitschäggätä*, ce qui arrive maintenant ; elles se déguisent en hommes ou en femmes et forment des couples : une fille représente l'homme, une autre la femme. Le fait que les filles se masquent à Carnaval n'est mentionné nulle part. Les personnes interrogées l'attestent en tout cas à partir de 1920. L'ensemble des *Otschini* reçoit le nom de jolis masques (*hibschi Maschgini*) par opposition aux vilains *Roitschäggätä*. Actuellement leur nombre est beaucoup plus grand que celui des *Roitschäggätä* et leur costume est extrêmement varié (nègres, bohémiens, chinois, montagnards, animaux divers) ; ils constituent la majorité des déguisements que regroupe le cortège de Wiler. Certains costumes sont même loués à l'extérieur de la vallée.

Le comportement des « Otschini »

Il est très paisible : les *Otschini* se promènent dans la rue en agitant le corps et la tête d'un mouvement doux, comme un dodelinement ; ils entrent dans les maisons et exécutent une ronde : ils se tiennent par la main et tournent en faisant un pas en avant, un pas en arrière⁴⁷. Si on les compare aux *Roitschäggätä*, ils s'opposent à eux presque trait pour trait :

<i>Roitschäggätä</i>	<i>Otschini</i>
— exclusivement célibataires hommes	— célibataires hommes et femmes
— bruyants et agressifs	— silencieux et inoffensifs
— malmener, salir les « non-masqués »	— danser devant les « non-masqués »
— masques de bois	— masques d'étoffe ou visagères en carton
— déguisement particulier	— déguisements multiples
— aspect effrayant	— aspect paisible : <i>hibschi Maschgini</i>

⁴⁷ Anneler, p. 243.

Les réunions de jeunes filles

Elles constituent avec les déguisements l'un des éléments marquants du Carnaval lötschard. Seuls Anneler et Siegen les mentionnent⁴⁸. Les jeunes filles célibataires (*die ledigen Töchter*)⁴⁹ sont divisées en deux groupes bien distincts selon leur âge : les jeunes filles de 16 à 20 ans forment *der kleine Dorf* et les jeunes filles à partir de 20 ans, *der grosse Dorf* auquel se joignent les vieilles célibataires. Le mot *Dorf* vient du verbe *dorfen* qui signifie bavarder⁵⁰. Ces réunions ont lieu pendant toute la période de Carnaval, tous les après-midi de 13 à 17 heures, le dimanche excepté ; chaque maison du village abritant une fille célibataire, reçoit la visite du *grosse Dorf* ou du *kleine Dorf*. Chaque fille invite à tour de rôle les autres filles de son âge, de sorte qu'une réunion n'a jamais lieu deux fois de suite chez la même personne. C'est la plus jeune de chaque groupe qui commence chaque année le cycle. De plus, les deux groupes ne se rassemblent jamais sous le même toit et sont toujours séparés, car les filles du *kleine Dorf* sont soumises à des restrictions dont leurs aînées sont libérées.

Autrefois, le travail était l'activité principale ; on accomplissait certaines besognes propres à l'hiver : on filait la laine, on tricotait, on brodait les chemises et les costumes, on crochetait des dessus de lit ou on tressait des objets de vannerie⁵¹. Si la jeune fille n'avait pas exécuté le travail demandé par sa mère, elle ne pouvait rejoindre ses compagnes le lendemain. Au travail succédaient les chants et les jeux au son de la musique à bouche ; cet aspect récréatif devint peu à peu le trait dominant de ces réunions.

« DER KLEINE DORF »

C'est surtout une réunion de travail, surveillée toujours par une ou deux vieilles femmes qui « protègent » les jeunes filles ; la danse et les visites masculines, avec ou sans déguisements, y sont interdites. Il arrive bien sûr qu'un *Roitschäggäta* s'y égare ; on m'a dit que les garçons masqués préfèrent visiter le *kleine Dorf*. Celui-ci a encore eu lieu à Kippel l'année dernière ; les jeunes filles se sont réunies le soir et ont invité tous les garçons du village ; on y a dansé au son d'une musique moderne ; le dernier soir du Carnaval, elles ont invité les autorités communales à participer à la danse.

« DER GROSSE DORF »

Les jeunes filles ont le droit de danser et de recevoir des visites masculines. Autrefois on y travaillait surtout et les femmes y dansaient

⁴⁸ Anneler, p. 237 et J. Siegen, *Volksleben...*, p. 48.

⁴⁹ Anneler, p. 237.

⁵⁰ J. Siegen, *Volksleben...*, p. 48.

⁵¹ J. Siegen, *Volksleben...*, p. 48.

entre elles, au son d'une musique à bouche. Les garçons célibataires à partir de 20 ans visitent ces réunions : ils s'y rendent bien habillés, non masqués, bavardent avec les jeunes filles et dansent ; ou bien ils se déguisent en *Roitschäggätä* et font irruption dans la pièce, noircissant les filles et souvent le travail qu'elles sont en train de faire, les saisissant par la taille et les entraînant dans une danse endiablée. La jeune fille ainsi « malmenée » essaie de reconnaître le garçon caché sous le masque, espérant y voir celui dont elle est amoureuse et se trouvant bien déçue si ce n'est pas lui. (Le garçon peut se laisser fléchir et lui révéler son identité.)

Depuis 1930 environ, il arrive qu'un *grosse Dorf* rende visite au *grosse Dorf* du village voisin ; dans ce cas, les jeunes filles se déguisent en *Otschini* et quand on voit leur longue file quitter le village, on sait que ce jour-là, il n'y a pas de réunion. Arrivée au village voisin, la procession se dirige vers la maison où a lieu le *grosse Dorf* et pénètre dans la pièce où les jeunes filles sont réunies. Autrefois, quel que fût le nombre des personnes présentes, l'assemblée restait cantonnée dans la maison du particulier. Plus récemment, le *grosse Dorf* ainsi visité demanda l'autorisation d'utiliser la grande salle communale (*Gemeindestube*) et tout le monde s'y rendit pour danser. *Der grosse Dorf* s'est maintenu à Kippel jusque vers 1960 mais semble avoir disparu plus tôt à Blatten.

La danse du lundi et du mardi gras

C'est elle qui clôt le Carnaval ; elle a lieu le lundi et le mardi gras dans la salle communale (*Gemeindestube*). Seuls les célibataires ayant atteint l'âge de 20 ans, ayant donc terminé leur instruction religieuse (*Christenlehre*), peuvent y participer, soit une quarantaine par village⁵². Les garçons les plus jeunes, ceux qui sont dans leur vingtième année, sont chargés d'inviter toutes les filles célibataires de leur village, y compris celles qui sont âgées. Ne pas être invitée est un affront. Autrefois, toutes les vieilles femmes répondaient à l'invitation ; elles y retrouvaient les vieux célibataires de leur âge.

Les femmes pourvoient à la nourriture et les hommes au vin ; l'usage du vin ne remonte pas au-delà de 1900, autrefois on buvait du petit lait (*Käsmilch*). Pour obtenir l'argent nécessaire à l'achat du vin, les garçons exécutent quelques gros travaux au cours de l'année : ils rentrent le foin, coupent et portent du bois en échange d'un petit salaire. Ou bien ils donnent pendant la période de Carnaval quelques représentations théâtrales⁵³ auxquelles tout le village assiste moyennant une entrée de 40 ou 50 centimes. Anneler note qu'au printemps, les garçons

⁵² Anneler, p. 245.

⁵³ J. Siegen, *Volksleben...*, p. 47.

louent un champ où ils plantent des pommes de terre ; les légumes revendus en automne leur procurent l'argent nécessaire à l'achat du vin de la danse. Les participants à la danse ne se déguisent pas ; ils portent leurs plus beaux vêtements, robes brodées et colorées des femmes, chapeaux de paille ornés de fleurs des hommes, et dansent au son de l'accordéon ou de la musique à bouche⁵⁴. La danse débute le lundi gras à 13 heures ; elle se poursuit toute la nuit — les célibataires ont la nuit « libre » (*freie Nacht*) — et reprend le mardi gras à 13 heures pour se terminer à minuit, au moment où commence le mercredi des Cendres, premier jour du Carême. L'usage s'est maintenu à Blatten : les jeunes gens et les jeunes filles de la commune (la majorité a moins de 20 ans) se réunissent dans la salle communale le mardi gras après midi. Ils y dansent sur une musique moderne et la commune leur offre un goûter composé de café, de viande séchée, de fromage et de pain. Tout le monde peut y participer. Dans les autres villages, ce sont les bals masqués, ouverts à tous, qui ont remplacé cette coutume.

Le vol occasionnel des marmites de viande

Cet usage a été pratiqué dans le Lötschental, mais il y est beaucoup moins fréquent que dans le reste du Haut-Valais. Lorsque la viande était encore un mets rare, chaque ménage faisait cuire une marmite de viande (*Fleischtopf*) le jeudi gras surtout. Cette marmite était alors dérobée et cachée. Il semble que les auteurs du « larcin » aient été les garçons du village, qui se faisaient un jeu de détourner la cuisinière de l'âtre pour lui dérober sa marmite⁵⁵. Les gens interrogés m'ont dit que dans le Lötschental, ce « vol » se faisait entre voisins et que les garçons n'y prenaient pas forcément part.

La fabrication des « Chiechlini » et la visite du « Chemigugger »

Bien que cet usage n'appartienne pas strictement à la période de Carnaval, puisqu'il a lieu après le mercredi des Cendres, je le décris ici, les beignets étant un élément typique de Carnaval. Le dimanche du vieux Carnaval (*an der alten Fastnacht*), chaque ménage prépare des corbeilles de beignets (*Chiechlini*), qui remplacent la viande pendant les dimanches du Carême et que l'on mange avec du riz au lait et du safran. On en prépare assez pour en avoir jusqu'à Pâques, et même jusqu'en été⁵⁶. La mère et les filles font frire les beignets sur l'âtre : elles versent la pâte liquide dans la poêle pleine de beurre fondu. Le bois employé pour alimenter le feu à cette occasion est préparé d'une manière particulière : le père et les enfants sont allés chercher de l'aune noire (*schwarze Erle*) de préférence, car c'est un bois qui brûle sans trop

⁵⁴ Anneler, pp. 242 et 245.

⁵⁵ Cf. L. Im Esch, *Der fette Donnerstag...*

⁵⁶ Stebler, p. 119.

craquer (*es brennt still*). Le bois est séché dans la pièce puis débité en petites lames de deux doigts d'épaisseur. Pour parer aux risques de feu de cheminée qu'une telle opération multiplie, il faut que les cheminées soient ramonnées pour ce jour-là ; le dimanche après midi, chaque maison reçoit la visite de deux *Chemigugger* (littéralement : celui qui regarde dans la cheminée)⁵⁷ ; cette fonction revient au bras droit du président, le *Gewaltshaber* nommé chaque année à la Pentecôte ; et le dimanche du vieux Carnaval, l'ancien et le nouveau *Gewaltshaber* font ensemble la tournée des maisons ; ils frappent à la porte et demandent si la cheminée a été bien nettoyée ; les gens leur offrent du vin, du pain, du fromage, et des beignets tout frais à emporter. Les visites des *Chemigugger* se sont terminées à Kippel vers 1930. Quant aux *Chiechlini*, les mères de famille en fabriquent toujours à Carnaval mais n'en constituent plus de réserve pour le Carême.

Éléments plus récents du Carnaval

Le Carnaval n'est plus aujourd'hui une fête réservée aux célibataires. Les gens mariés et surtout les enfants y ont une part importante. Ceux-ci, revêtus de costumes et de visagères, sont les principaux participants du cortège de Wiler. Depuis quatre ans, en effet, un cortège a lieu à Wiler, le samedi gras. (Il y a deux ans, c'était le jeudi gras, mais la date a été déplacée pour permettre une plus grande participation.) Il est organisé par la jeunesse du village (*Jugendverein*) et est ouvert à tous, jeunes et vieux. Depuis cette année, 1974, c'est un comité de Carnaval qui en organise le déroulement.

Ce cortège réunit les masques les plus divers, groupés en thèmes se succédant selon un ordre établi et reprenant les événements politiques récents : au cortège du 23 février 1974, la crise du pétrole était représentée par un groupe d'écoliers déguisés en Arabes et en employés de la Swissair. Y figurent aussi des scènes de la vie du « bon vieux temps » ; préparation à la scie et à la hache du bois de chauffage, rentrée du foin... qui voisinent avec des scènes de la vie moderne, l'industrie hôtelière par exemple. Certains participants sont juchés sur de petits véhicules agricoles transformés en chars de Carnaval pour la circonstance. Le cortège traverse tout le village et passe devant un jury chargé d'attribuer un prix à la composition la plus originale. Un groupe de *Roi-tschäggätä* clôt la manifestation. Si ceux-ci ne sont plus le principal déguisement du Carnaval, les gens de la vallée les distinguent cependant des autres *Maschgini* en leur réservant l'appellation de « masques traditionnels du Lötschental ». Après le cortège, un grand bal réunit les participants, le jury et les spectateurs dans le hall des fêtes de Wiler, où un orchestre mène la danse. Kippel également organise un bal masqué

⁵⁷ Stebler, p. 72.

au cours duquel on attribue une récompense au déguisement le plus original. A Blatten, les femmes mariées se sont groupées en une association particulière (*Mütterverein*) ; assistées du curé, elles organisent, avec beaucoup d'humour, le jeudi gras après midi, une représentation théâtrale de leur crû composée de saynètes et de chants divers. Ce sont surtout les enfants qui y assistent. Le soir, elles invitent les hommes à un tournoi de jass.

Le Carnaval subit de profondes transformations ; certaines coutumes ont disparu, d'autres passent à l'arrière-plan ; le cortège du samedi gras canalise toutes les sorties de masques (les autres jours, seuls quelques individus isolés se promènent dans les rues) et prend de plus en plus l'aspect du cortège satirique, du défilé de chars aux thèmes divers, qui est une des caractéristiques du Carnaval des villes. Ainsi, le Carnaval du Lötschental perd sa particularité locale (les sorties des *Roitschäggätä* sont moins spontanées et ont lieu parfois dans un but touristique) et tend à s'uniformiser avec le Carnaval des villes de la vallée du Rhône.

b) L'activité des « Ledige »

L'étude des différentes manifestations de Carnaval permet de mettre en évidence le rôle de la jeunesse célibataire des deux sexes : leur participation commune aux festivités de Carnaval. Il existe d'autres circonstances, moins officielles, au cours desquelles la jeunesse des deux sexes se retrouve : les nuits d'été, du début juillet à la mi-septembre, le bétail est à l'alpage ; or le soin du bétail est habituellement le travail des jeunes filles ; chaque jour, elles redescendent dans la vallée et aident aux travaux d'été ; mais le soir, elles remontent et comme les adultes restent dans la vallée pour les moissons, elles sont le plus souvent seules ; il arrive alors que la nuit les garçons du village (*Nachtbuben*)⁵⁸ leur rendent visite. Ces visites diffèrent cependant de celles que les jeunes filles réunies reçoivent à Carnaval : elles sont secrètes, interdites par le curé et les parents et elles prennent trois formes principales : *das Sprachen*, *das Zittelabend* et *der Abendsitz*.

Das « Sprachen »

Un ou plusieurs garçons arrivent devant la fenêtre de la cabane où dort la jeune fille ; ils frappent au volet et se mettent à réciter des vers ou des paroles douces, en changeant le son de leur voix (*mit verkehrter Stimme*). Si la jeune fille à l'intérieur reconnaît les visiteurs, et si parmi eux se trouve l'élue de son cœur, elle s'habille et les fait entrer ; elle leur offre du lait, de la crème battue (*Nidel*), du beurre ou du fromage, du café et des gâteaux (*Chiechlini*). Il arrive parfois que des

⁵⁸ J. Siegen, *Volksleben...*, p. 47 et E. Hoffmann-Krayer, *Knabenschaften...*, p. 83.

garçons d'un autre village ou des *Sprachler* envieux viennent troubler la fête en frappant à la porte ou au volet. Stebler écrit que si une des jeunes filles a des rapports sexuels en dehors du mariage avec l'un des *Sprachler*, les garçons reviennent une autre nuit et, changeant le ton de leur voix, récitent des vers moqueurs (*Spottverse*)⁵⁹.

Das « Zittelabend »

C'est l'étape suivante de la vie amoureuse de la jeunesse. On appelle ainsi les soirées que passent sur l'alpe ou dans le village en hiver un couple seul ou deux couples déjà formés depuis un certain temps. Les garçons apportent du vin ou une liqueur et les jeunes filles pourvoient à la nourriture. La soirée est parfois troublée par quelques garçons curieux. Comme les mariages se produisent assez tard, de telles soirées peuvent se répéter pendant plusieurs étés. (Cette remarque de Stebler demanderait à être confirmée par des recherches démographiques.)⁶⁰

Der « Abendsitz »

Ce nom peut désigner également les veillées hivernales entre familles voisines. Siegen nomme celles-ci *Zittelabend*⁶¹ ; or mes informateurs distinguent les deux termes et les appliquent plutôt à des réunions de jeunesse. Le plus souvent, on appelle *Abendsitz* une soirée sur l'alpe : les jeunes filles invitent les garçons de leur village à venir les rejoindre et préparent un repas composé de pain, de fromage, de viande séchée, de *Nidel*, de café et de vin. La danse peut se prolonger tard dans la nuit.

Ces fêtes entraînent parfois de violentes disputes entre les villages, car les garçons surveillent étroitement les fréquentations des filles de leur village ; tout prétendant « étranger » se voit écarter, par la force si cela s'avère nécessaire. En Suisse centrale on nomme ce contrôle protection du *Kiltgang*⁶². La querelle la plus connue est le *Tellistrubl*⁶³, survenu en 1867 sur l'alpage *Telli* entre les garçons de Blatten et de Kippel, à propos d'une jeune fille de Kippel convoitée par un homme de Kippel et un homme de Blatten. La lutte a été si violente que les autorités ont interdit officiellement ces visites, mais en vain.

Autres coutumes

A côté de ces allées et venues nocturnes, les garçons ont une pratique assez particulière, qui s'inscrit dans le cadre des relations entre les deux sexes : lorsque le bétail est dans la vallée, en hiver et au prin-

⁵⁹ Stebler, p. 98.

⁶⁰ Stebler, p. 98.

⁶¹ J. Siegen, *Volksleben...*, p. 48.

⁶² E. Hoffmann-Krayer, *Knabenschaften...*, p. 83.

⁶³ Anneler, pp. 86 et 220.

temps, ce sont également les jeunes filles qui s'en occupent. Pour soigner les bêtes, elles revêtent un tablier (*Hirtenkleid*) qu'elles suspendent devant la porte de l'étable une fois le travail terminé. Il arrive parfois que des garçons se glissent furtivement jusqu'à l'étable et confectionnent avec le tablier un *mannequin* de forme humaine (*Strohmann*) : ils remplissent de paille le tablier, lui ajoute une tête et placent le tout devant la porte de l'étable ⁶⁴. A Blatten, un artisan m'a dit que le corps du mannequin peut être constitué par deux seilles à lait placées l'une sur l'autre, bord à bord, et recouvertes du tablier. La tête est faite d'un morceau de toile rempli de paille sur lequel les traits sont dessinés grossièrement. Le mannequin ainsi fabriqué se nomme *Tocha*. Les gens présentent cet usage comme une plaisanterie faite à une fille que l'on veut taquiner. Ils n'y voient pas un signe punitif placé par les garçons pour indiquer que la fille aurait eu des rapports sexuels avant le mariage. Peut-être dans une période plus lointaine était-ce une forme de justice populaire exercée par les célibataires ?

Lors des mariages, les garçons ont également eu leur rôle à jouer : lorsqu'ils apprennent qu'un des leurs s'est rendu chez son amie et l'a demandée en mariage (*s'Abfodern*), ils tirent des coups de feu pour répandre la nouvelle. Et au mariage d'un garçon du village, ils se réunissent et tirent une salve en l'honneur des mariés ⁶⁵, ce qui s'est encore passé à Blatten, il y a vingt-cinq ans. Pour les remercier, car cette pratique est censée porter bonheur au jeune couple, le marié leur offre à boire et à manger.

Le port des quatre *bannières* communales est un autre privilège des garçons, qu'ils ont conquis de haute lutte à la fin du siècle passé : un dimanche après midi eut lieu une manœuvre militaire opposant les hommes d'armes de la vallée aux célibataires. Le prix de la victoire était le droit de porter les bannières communales. Les garçons triomphèrent et depuis ce jour-là, la bannière communale est toujours portée par un célibataire dans les processions et les cortèges ⁶⁶. Le jour de son mariage, le garçon remet la bannière au président de la commune qui la rend au groupe de garçons ; ceux-ci nomment alors un nouveau porte-bannière (*Fender*).

Il existe encore d'autres usages propres aux célibataires : les luttes (*Schwingen*) entre les jeunes gens de villages différents : au siècle passé, les dimanches après midi de printemps, les garçons plantaient un arbre au sommet d'une grange, signe de provocation adressé aux garçons du village voisin qui accouraient pour tenter d'abattre l'arbre insolent.

⁶⁴ J. Siegen, *Volksleben...*, p. 42.

⁶⁵ Stebler, p. 100.

⁶⁶ J. Siegen, *Volksleben...*, p. 46.

Un autre signe de défi était d'envoyer en avant un garçon au visage caché, avec une cloche attachée autour du cou ; on le nommait le *Trichlchuä*, du nom de la vache qui conduit le troupeau lors de la montée à l'alpage⁶⁷. De ce qui précède, on conclut que les garçons avaient autrefois, en certaines circonstances, une activité précise à remplir :

- organisation des festivités de Carnaval : danse, théâtre,
- port du déguisement *Roitschäggäta*,
- visites des réunions de jeunes filles à Carnaval,
- visites nocturnes en été (les jeunes filles jouent toujours un rôle récepteur, comme d'attente ; ce sont les garçons qui se déplacent vers elles),
- contrôle de la moralité sexuelle des jeunes filles (*Spottverse*), et des fréquentations des filles (combats sur l'alpe),
- tirs lors du mariage d'un garçon du village,
- port de la bannière communale,
- luttes printanières entre garçons.

On retrouve dans le Lötschental les différents éléments du rôle dévolu, dans une société villageoise, au groupe des jeunes gens non mariés qui constituent une « classe d'âge » particulière de la population villageoise. Il ne s'agit pas apparemment d'un groupe très organisé, avec des statuts précis et des conditions particulières d'admission ; tous les garçons du village, pour peu qu'ils aient 20 ans et soient célibataires, participent aux activités de cette « classe d'âge », et cela jusqu'à leur mort s'ils restent célibataires. L'existence d'une telle « classe d'âge » se manifeste essentiellement dans le comportement particulier des célibataires en certaines circonstances. Dans la partie consacrée aux théories anciennes, je présente l'hypothèse de Rüttimeyer, selon laquelle les garçons auraient formé autrefois une confrérie (*Knabenschaft*) très fermée.

c) La fabrication des masques

L'artisan

Jusque vers 1930, la fabrication des masques n'était pas un « métier » ; on ne pouvait parler d'artisanat comme on le fait aujourd'hui. Les garçons en âge de se masquer ne possédaient pas tous un masque. Certains héritaient du masque que leur famille possédait, d'autres empruntaient un masque pour une journée à ceux qui en avaient un ; d'autres encore le fabriquaient eux-mêmes avec les moyens dont ils disposaient ; s'ils se révélaient habiles, ils renouelaient l'expérience

⁶⁷ Anneler, p. 205.

lorsqu'un garçon leur demandait un masque en échange de quelques travaux. Il y avait peut-être ainsi un ou deux « artisans » par village. Vers 1930, quelques étrangers commencèrent à s'intéresser aux masques et à en acheter. Les garçons qui avaient taillé leur propre masque se mirent à en faire davantage (10 à 15 par année). Voyant le succès de la vente, ils continuèrent, faisant ainsi leur propre apprentissage et acquérant peu à peu du « métier ».

C'est depuis 1950 environ que s'est développé dans la vallée un véritable artisanat des masques. Aujourd'hui la fabrication en est beaucoup plus importante que le port. Il y a actuellement une trentaine d'artisans. A Wiler, quelques-uns vivent même uniquement de la taille des masques. Pour la majorité cependant, celle-ci est une activité accessoire, un « hobby » qu'ils pratiquent dans leurs moments de loisirs. Les artisans les plus âgés sont d'abord agriculteurs ; ils exercent souvent une deuxième activité, accessoire : ils sont maçons ou charpentiers au printemps et en automne et c'est en hiver surtout qu'ils sculptent leurs masques. Certains artisans plus jeunes appartiennent à la catégorie des ouvriers-paysans ; ils travaillent à l'usine d'aluminium de Gampel où un service de cars assure leur remontée quotidienne dans la vallée et, à côté de leur travail, ils conservent une activité agricole. D'autres sont guides de montagne et moniteurs de ski, hôteliers, installateurs... C'est essentiellement pendant leurs vacances et leurs jours de congé qu'ils fabriquent des masques. Quelques-uns sont venus à la sculpture par suite d'un accident de chantier qui les obligea soudain à se trouver un travail à domicile. D'autres ont fait un apprentissage de menuisier, se sont essayés à la taille des masques et ont continué. La forte demande en « masques traditionnels du Lötschental » assure à quiconque se découvre la main un gain non négligeable. Comme le disait la petite notice épinglée à l'exposition de masques à Kippel en 1972 : « Depuis que tout ce qui paraît ancien est devenu digne de figurer dans le salon du citadin, la sculpture des masques en bois s'est développée en industrie. »

La production

Les artisans les plus âgés sont ceux qui sculptent le moins de masques par an (30 à 40 selon les cas). Quant aux plus jeunes, le nombre de masques qu'ils fabriquent en une année varie selon la part de leur temps qu'ils peuvent y consacrer. Certains artisans ont des contrats avec des boutiques de souvenirs et des grands magasins du Valais ; ils doivent leur livrer 20 à 30 masques par mois. De plus, ils taillent des masques pour la vente locale qui s'effectue dans leur atelier. Un jeune artisan de Blatten fabrique en moyenne 1500 masques par année (il est sculpteur sur bois et fait également, sur commandes, des meubles sculptés et de petits chalets-souvenirs). Il vend 80 % de sa production

lui-même et le reste à un marchand bâlois qui lui commande chaque mois une dizaine de masques, en indiquant simplement le prix ou la grandeur désirés. Cet artisan fabrique des masques pendant toute l'année, mais prévoit un stock important pour la période de Pâques et pour l'été. Entre le mois de juillet et la mi-octobre, il vend facilement 1000 masques. Le reste s'écoule à Noël, à Carnaval ou est absorbé par les commandes écrites qu'on lui adresse de Suisse ou de l'étranger. Les acquéreurs de masques ne sont que très rarement des habitants de la vallée ; ce sont des touristes de provenance très diverse : Suisse alémanique (Berne, Zurich), Allemagne, Grande-Bretagne, Etats-Unis... On peut calculer que presque chaque touriste achète un masque-souvenir.

Les masques fabriqués actuellement le sont presque uniquement pour la vente : ils servent le plus souvent de décoration murale. Ce qui les distingue des masques à porter, c'est, outre leur fond brun et lisse et leur verso absolument plat, la grande variété de leurs dimensions : certains sont immenses (jusqu'à 1 m de haut) ; ils sont commandés par des hôtels et des restaurants voulant décorer un carnotzet ; d'autres sont très petits (10 cm de haut) ; ils ont un grand succès car ils ne coûtent pas cher (8 à 10 francs pièce). Toutes les grandeurs et tous les prix sont représentés.

Les artisans ne fabriquent des masques à porter que sur commande, car ceux-ci demandent plus de travail que les autres (un jour contre deux heures pour un masque moyen) : il faut évider et polir le verso, prêter attention à l'écartement des yeux, peindre le masque de couleurs vives, ce qui n'est plus la règle, certains masques portés aujourd'hui à Carnaval étant brunis comme les autres. Ces masques à porter ne constituent guère plus de 10 % de la production annuelle d'un artisan. A Carnaval, chaque artisan prévoit un ou deux masques à porter, au cas où un garçon viendrait en emprunter un ; ils revendent ensuite le masque déjà employé dont le verso présente des traces de sueur qui en augmentent la valeur. Depuis quelques années, les artisans ont introduit dans leur production quelques « Naturstücke » (10 % environ), racines, troncs ou branches qu'ils retouchent à peine, juste pour accentuer et rendre visible pour les autres le visage monstrueux qu'ils y ont vu.

Le prix de vente des masques varie selon leur taille (prix 1973). Les très grands masques (50 cm et plus) coûtent de 250 à 300 francs ; les masques moyens (20 à 30 cm) de 50 à 90 francs ; les petits masques (moins de 20 cm) de 8 à 25 francs. Les masques à porter (36 cm de haut environ) coûtent plus cher, de 150 à 250 francs ; leur prix de revient, compte tenu du prix du bois et du transport (100 francs) et du prix des peaux, est de 75 francs : 60 francs de peau (moins, si la chevelure du masque est peu fournie), 10 francs de bois et 5 francs de dents de vaches, de couleurs et de vernis.

La provenance du matériel nécessaire à la fabrication

Le bois

C'est généralement de l'arolle⁶⁸. Autrefois, les garçons allaient chercher leur bois dans la forêt. Aujourd'hui l'arolle est protégé dans la vallée et les artisans le font venir par camions ou par jeeps du val d'Anniviers, du val de Tourtemagne, de la région de Viège ou du val d'Illicz. Les artisans emploient presque exclusivement ce bois car il est tendre et ne se fend pas facilement. Si l'artisan fabrique plus de 1000 masques par an, il commande un camion pour lui seul, soit 14 m³ de bois qui lui dure un an à un an et demi. C'est du bois de déchet (*Restholz*) dont le mètre cube coûte environ 40 francs. Si l'artisan a une production plus faible, il peut s'arranger avec un autre artisan pour que le transport du bois s'effectue en même temps. Le bois est livré en rondins d'un mètre de long ; cette dimension permet de fabriquer quatre masques moyens (30 à 40 cm) : le rondin est scié en deux dans sa longueur puis chaque demi-longueur est partagée en deux dans le sens du diamètre.

Les peaux de chèvre ou de mouton

Autrefois les boucheries familiales fournissaient les peaux nécessaires. Puis les artisans les achetèrent aux habitants de la vallée. Aujourd'hui, l'artisan les acquiert dans les tanneries de la plaine : le prix d'une peau, déjà tannée, est de 100 à 120 francs. Selon l'épaisseur qu'il accorde à la chevelure du masque, réduite sur les masques-souvenirs, plus abondante sur les masques à porter, l'artisan en emploie un nombre variable. (L'artisan de Blatten qui fabrique 1500 masques par an emploie 17 à 18 peaux).

Les dents

Ce sont des dents de vaches provenant des abattoirs de la plaine. Une dent coûte 5 à 10 centimes. Un masque en compte 4 à 8, selon la dimension de la bouche et selon le nombre que l'artisan souhaite y mettre.

La fabrication d'un masque

Tous les artisans ont un petit atelier, pourvu d'un établi sur lequel ils fixent le morceau de bois qu'ils vont tailler. Nombre d'entre eux ont des scies et des perceuses électriques. Le travail de sculpture proprement dit se fait au ciseau à bois. Une fois ce travail terminé, le masque est passé au chalumeau, ce qui fait disparaître les traces d'outil et rend la surface complètement lisse. Le masque est ensuite brossé vigoureusement avec une brosse métallique, puis muni de ses dents et de ses cheveux et suspendu au mur de l'atelier. On peut même observer un début de division du travail (sauf pour les masques à porter) : l'artisan

⁶⁸ Stebler, p. 117 et L. Rüttimeyer, *Über Masken...*, p. 202.

sculpte d'abord toute une série de masques et ensuite seulement il les passe au chalumeau et les brosse. C'est parfois même une autre personne qui accomplit ce dernier travail.

Voici maintenant une suite de dessins montrant le déroulement de la fabrication d'un masque à porter. Tous les masques de l'artisan en question sont fabriqués selon ce schéma en quatre phases. A l'intérieur de chaque phase, l'artisan peut toutefois inverser certaines opérations. L'artisan qui s'est prêté à l'observation se nomme Hans Ebener, de Blatten. Agé d'une cinquantaine d'années, il est agriculteur et maçon et fabrique 30 à 35 masques par an. Contrairement aux autres artisans de la vallée, il ne travaille pas sur un établi mais s'assied et tient le masque sur ses genoux lorsqu'il le sculpte ; en outre, il ne brûle pas ses masques, mais les cire. Lorsqu'il fait beau, il travaille devant sa maison, assis sur un tronc d'arbre. Lorsqu'il fait mauvais, il travaille dans la pièce principale (*Stube*), après avoir recouvert le tapis d'un grand carré de plastique. Pour faciliter l'observation, c'est lui-même qui a convenu de diviser la fabrication d'un masque selon les quatre phases figurées ici.

Phase I. Préparation de la pièce de bois (arolle)

Outils : scie et hache.

L'artisan est debout et maintient de la main gauche la pièce de bois sur un « tronc » où il s'assoira lors des phases suivantes.

1. Le rondin est scié en deux (longueur partagée en deux).
2. Le rondin est partagé à la hache en deux parties (diamètre partagé en deux).
3. La longueur est divisée en trois parties plus ou moins égales par deux entailles faites à la scie. Tout le travail s'effectue à vue d'œil, l'artisan ne prenant jamais aucune mesure. Les mesures figurant sur ce dessin ne le sont qu'à titre indicatif (fig. 1).

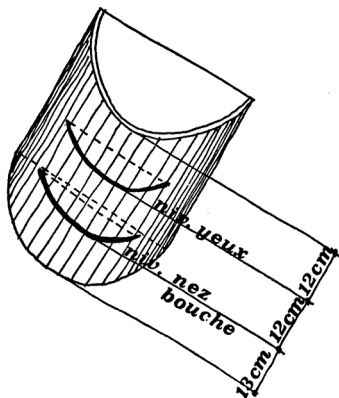


Fig. 1

4. Ebauche grossière (fig. 2) à la hache des principaux traits (front-nez-menton-arcades-contours du masque).

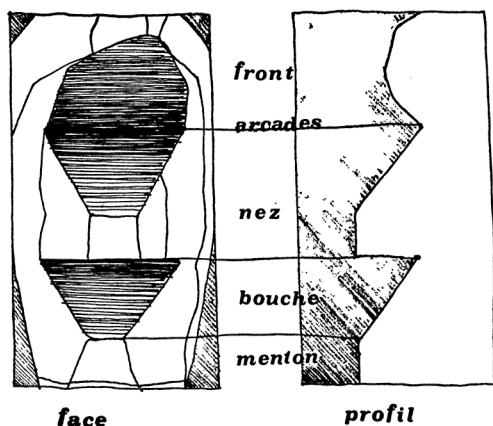
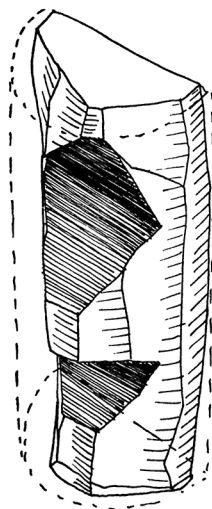


Fig. 2



Phase II. Apparition du masque

Outils : grande gouge et marteau.

L'artisan affine l'ébauche obtenue lors de la phase précédente et détermine de façon précise les traits du visage :

1. entaille médiane
2. nez-joues
3. arcades-yeux
4. bouche-menton.

L'artisan est assis et tient le masque sur (entre) ses genoux ; cependant le degré de profondeur voulu et (ou) la résistance du bois et le sens des veines entraînent trois manières de tenir et d'utiliser la gouge qui vont se succéder au cours des différentes opérations de la phase 2.

Position A : l'artisan tient la gouge de la main gauche et le marteau de la main droite. La force donnée à la gouge est ainsi plus grande et l'entaille plus profonde. Le masque est tenu entre/sur les genoux.

Position B : l'artisan tient le manche de la gouge dans sa main droite qui imprime à l'outil la force désirée. La main gauche refermée sur la lame, aide à diriger le tranchant. Le masque est tenu entre/sur les genoux.

Position C : cette position est complémentaire à la position B et l'on ne peut pas dire que l'une ou l'autre de ces deux positions précède ou suit la position complémentaire. L'artisan tient la gouge de la main droite, la main gauche servant à maintenir le masque sur les genoux dans la position désirée. Dans cette position, la main droite, en plus

de sa fonction motrice, remplit le rôle directeur dévolu à la main gauche dans la position B.

Dans ces trois positions, l'orientation de l'outil peut varier (plus ou moins oblique ou perpendiculaire par rapport au masque) mais la prise en main de l'outil reste sensiblement la même.

1. entaille médiane : elle indique le point de rencontre des deux arcades et de la partie supérieure du nez. Elle servira de point de repère pour percer les trous des yeux (fig. 3).

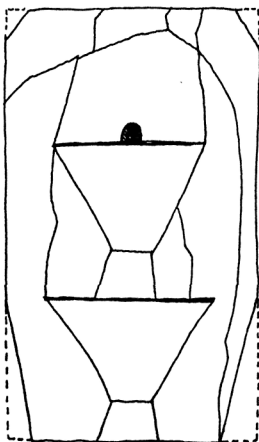


Fig. 3

2. nez-joues : l'artisan travaille sur une moitié verticale jusqu'à la bouche. Il abaisse le bois au niveau de la joue pour faire ressortir le volume du nez (fig. 4).

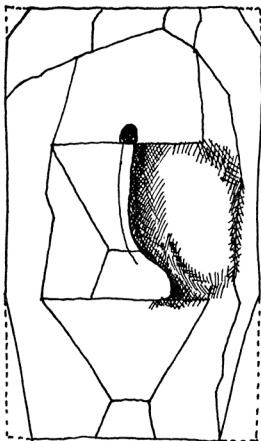


Fig. 4

3. arcade-œil : il évide l'arcade sourcilière, ce qui a pour effet d'accroître le relief bombé du front et d'esquisser l'œil. Il dégage ensuite de la joue la protubérance de l'œil. Il fait de même sur l'autre moitié (fig. 5).

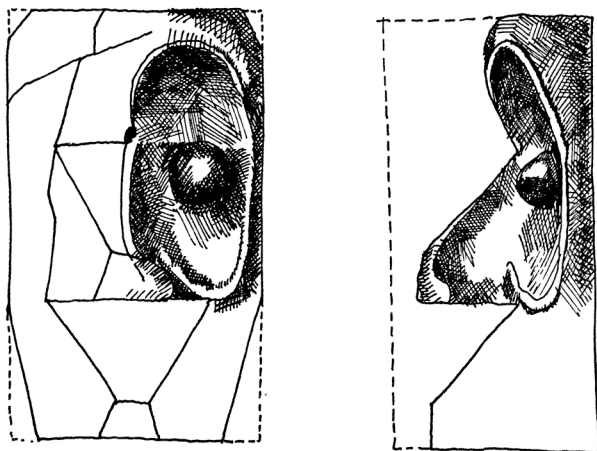


Fig. 5

4. bouche-menton : il dégage la partie inférieure du nez, ce qui fait ressortir l'emplacement de la bouche ; il évide la bouche et en détermine le dessin ; il précise le contour du menton, puis adoucit les bords du masque (fig. 6).

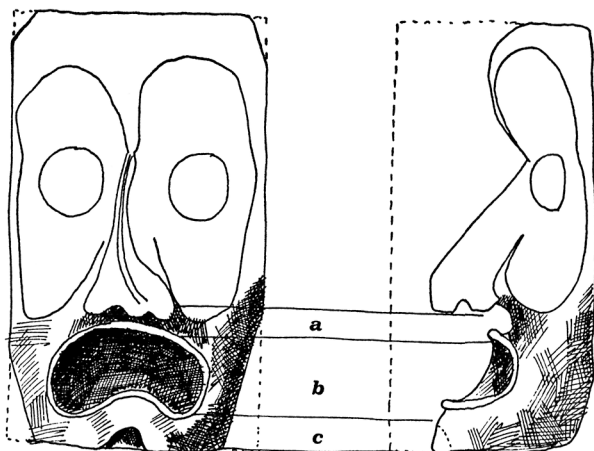


Fig. 6

Si le morceau de bois présente quelques nœuds ou des saillies de branche, l'artisan les conserve et les transforme en cornes ou en verrues selon leur emplacement et leur dimension.

Phase III. Finition du masque

Outils et produits utilisés : petite gouge, vilebrequin, papier de verre, cire à bois colorée, vernis à bois incolore, pinceau.

1. L'artisan accentue les traits avec une gouge plus petite qu'il tient tour à tour selon les positions B et C. La finesse du tranchant permet un travail plus précis. Le travail de sculpture proprement dit se termine ici (fig. 7).

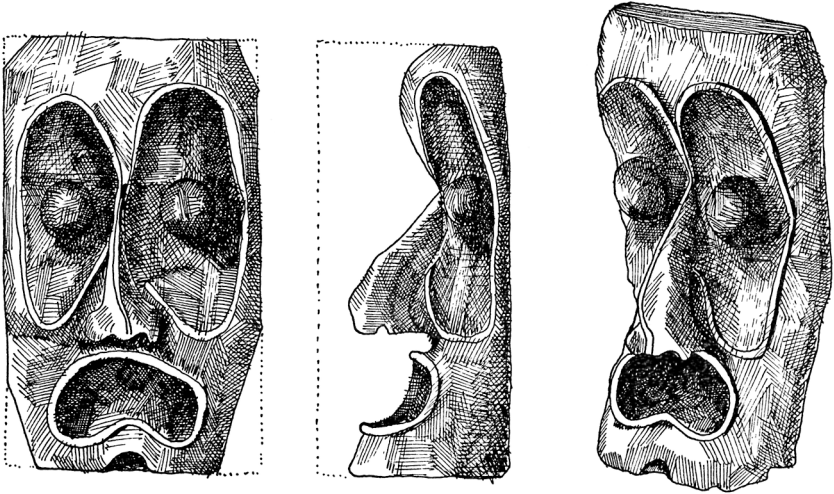


Fig. 7

2. A l'aide du vilebrequin et d'un jeu de trois mèches (0,5 cm, 2 cm et 3 cm), selon le diamètre désiré, il perce les trous des yeux (il les fait à vue d'œil, mais tient compte de l'écartement des yeux humains,

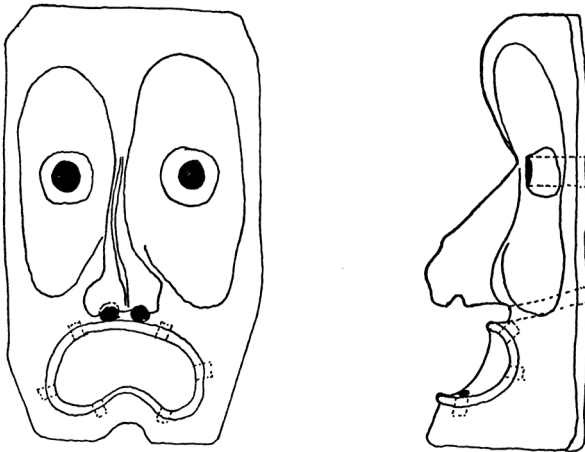


Fig. 8

6 à 7 cm), deux trous à la base du nez pour les narines, les cavités recevant les dents (nombre variable, selon l'artisan) (fig. 8).

3. Il affine avec ses deux gouges le verso du masque en en préservant l'horizontalité, diminuant ainsi l'épaisseur du masque de 2 à 3 cm environ. Puis, prenant comme point de repère les trous des narines et les trous des yeux, il évide légèrement (1 cm environ) en forme de triangle la partie devant recevoir le nez du porteur (fig. 9).

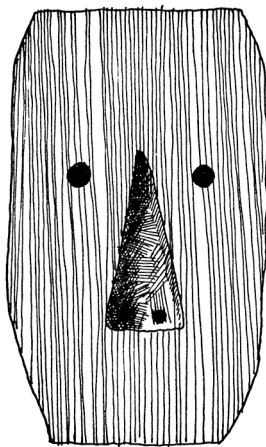


Fig. 9

4. A l'aide d'un morceau de papier de verre au grain assez grossier (déchet d'un ruban de ponceuse de menuisier), l'artisan ponce le masque, face et verso. Il prend garde de ne pas faire disparaître les traces des gouges et il adoucit ainsi les arêtes du relief. Par le ponçage, il prépare le bois à recevoir l'enduit final.

5. Avec un pinceau, l'artisan imprègne le masque d'une cire à bois brun foncé qu'il laisse sécher pendant deux heures environ, puis il applique au pinceau une fine couche de vernis à bois incolore ; il laisse à nouveau sécher le masque pendant deux heures environ avant de procéder à la mise en place de la coiffure et des dents.

Phase IV. Mise en place de la coiffure et des dents

Outils : marteau et clous de sellier.

1. Les dents : ce sont des dents de vache longues d'environ trois centimètres, que l'artisan enfonce de la moitié avec le marteau dans les trous préparés à cet effet. C'est la racine de la dent qui est laissée le plus souvent à l'extérieur. (L'inverse se produit également mais moins fréquemment.)

2. L'artisan cloue au verso un coussinet (rouleau de chiffons recouvert d'une toile blanche) sur lequel viendront s'appuyer le front et les joues

du porteur, pour éviter que le visage soit écorché lorsque le masque bouge (fig. 10).

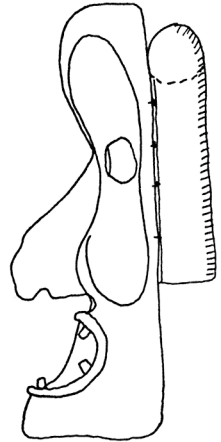
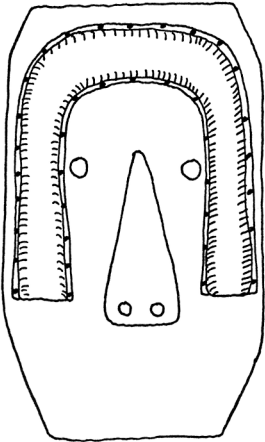


Fig. 10

3. Pour que le masque soit maintenu devant le visage du porteur, l'artisan cloue au verso, sur le haut et les côtés du masque, un grand

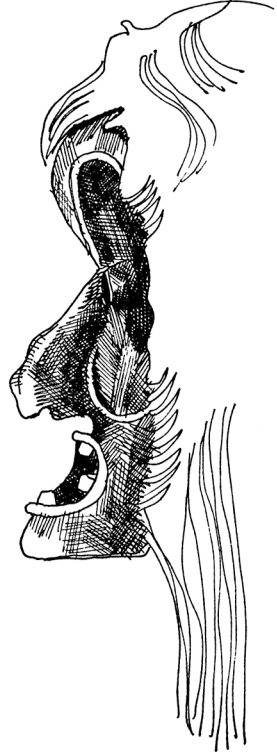
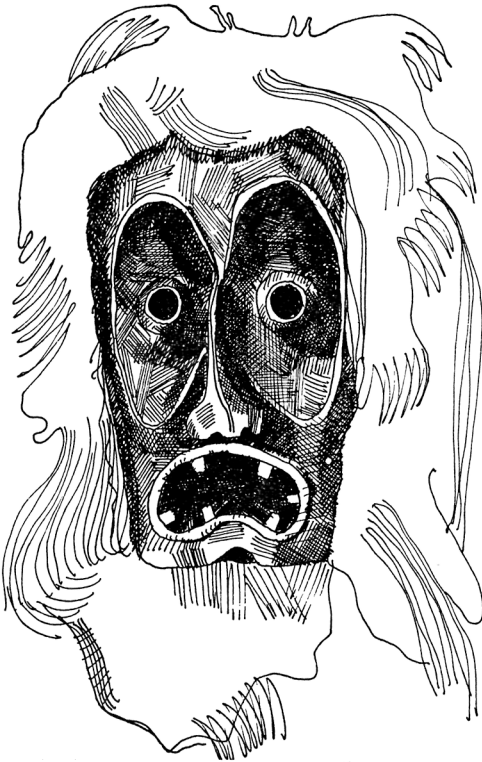


Fig. 11

rectangle de jute (le masque s'enfile ainsi comme une cagoule). Par-dessus la jute, il cloue une peau de chèvre ou de mouton (verso, haut et côtés) qui constitue la chevelure tout en dissimulant la jute (fig. 11).

d) Quelques remarques sur l'évolution des masques

L'établissement d'une chronologie précise des masques rencontre quelques difficultés :

1. Les plus vieux masques connus n'ont guère plus de 100 ans d'âge. Y a-t-il eu des masques plus anciens ? Si c'est le cas, on ignore tout de leur forme.

2. Les masques « anciens » (d'avant 1950) sont dispersés dans différents musées, suisses et étrangers, et auprès d'acheteurs privés, suisses et étrangers également.

3. Les fiches muséographiques des masques exposés dans les musées ne portent que peu d'informations. La localisation et la datation sont très imprécises : sur nombre d'entre elles ne figurent que le nom de la vallée, parfois le nom du village et très rarement le nom de l'artisan qui a taillé le masque ; le plus souvent, les fiches ne portent qu'une seule date, qui est la date d'acquisition du masque, ce qui ne renseigne ni sur l'âge présumé du masque ni sur la durée de son utilisation ; parfois même il n'y a aucune indication précise sinon des estimations vagues de l'âge du masque (« 19^e siècle », « pièce plus ancienne », « pièce plus jeune » par exemple). Ces fiches portent souvent le nom du collectionneur qui possédait les masques dont il a fait don au musée ; cela explique, dans ce cas, la rareté des informations, le collectionneur ne s'étant le plus souvent pas soucié de réunir des renseignements précis sur les objets qui allaient devenir siens.

4. Ces masques sont hors de leur contexte. Il n'est plus possible d'obtenir des informations sur leur fabrication et sur leur port. La période actuelle est trop différente pour que les renseignements recueillis aujourd'hui puissent être utilisés en vue de reconstituer le contexte plus ancien ; et les sources écrites qui correspondraient approximativement à la période où ces masques ont été portés ne sont pas toujours précises.

Une étude de la patine du masque et de la peinture employée pourrait peut-être contribuer à une datation plus exacte. La comparaison des masques fabriqués actuellement avec les masques plus anciens exposés dans les musées permet cependant quelques remarques sur l'évolution de la sculpture des masques.

Masques plus anciens

Ils ont été recueillis par Stebler et Rüttimeyer au début du XX^e siècle et sont exposés au musée suisse des arts et traditions populaires à Bâle. Ils frappent par leur grande diversité : chacun d'eux a un « visa-

ge », une expression particulière. Il est possible cependant de relever quelques caractéristiques revenant assez fréquemment, sans que celles-ci nuisent pour autant à l'individualité de chaque masque :

1. la face du masque est toujours peinte ; les couleurs les plus anciennes sont le rouge, le noir et le blanc ; la couleur rouge est obtenue avec du sang, le noir avec de la suie et le blanc avec un mélange de blanc d'œuf et de farine (?) ;

2. les peaux employées pour figurer les cheveux ne sont pas tannées, mais simplement séchées ;

3. les clous employés pour les maintenir sont les clous que l'on utilisait pour ferrer les souliers ;

4. le ciseau à bois employé a une lame avec un fil droit, ce qui laisse la surface du masque plus lisse ;

5. l'arcade sourcilière est généralement bien marquée par une ligne horizontale ondoyante, rehaussée de couleur (cf. pl. 15) ;

6. la bouche ne « tombe » jamais ; elle est droite, de forme rectangulaire ; ou bien elle remonte en forme de demi-lune ; elle est généralement assez grande ;

7. les dents sont le plus souvent en bois ; elles sont soit taillées à même le masque, en deux rangées assez régulières occupant tout l'espace de la bouche, soit taillées à part et plantées ensuite dans le masque, espacées et plus irrégulières (les masques sans dents sont rares) ;

8. sur un assez grand nombre de masques, les pommettes sont saillantes et bien séparées du nez.

Ces masques sont de grandes dimensions (40 à 50 cm de haut) et sont tous grimaçants. Cependant, deux masques ramenés par Stebler⁶⁹ contrastent de manière surprenante avec les autres : ils ont un visage paisible et lisse, non déformé, et ils semblent antérieurs (la première visite de Stebler date de 1896), si bien que se pose la question suivante : les masques plus anciens étaient-ils moins grimaçants, et même pas du tout grimaçants ? Il n'est pas possible de répondre affirmativement à partir de deux masques seulement. Cependant, le prieur Siegen, se rappelant les masques de son enfance, vers 1900, les décrit non grimaçants, non déformés, peints le plus souvent en rouge.

La diversité des masques anciens peut s'expliquer en partie par le fait qu'un individu ne faisait autrefois guère plus d'un ou deux masques, qu'il portait à Carnaval. La fabrication de son premier masque devait être pour l'individu une expérience assez particulière : l'absence de règles à observer, telles « l'obligation » de représenter une forme précise (c'est du moins ce que Rüttimeyer laisse entendre)⁷⁰ devait lui

⁶⁹ Reproduits dans E. Hoffmann-Krayer, *Die Fastnachtsgebräuche...*, p. 257.

⁷⁰ L. Rüttimeyer, *Über Masken...*, p. 202.

laisser un champ d'expression personnelle assez grand, bien que limité par la résistance offerte par le bois et par une certaine inexpérience technique. Le masque était une sorte de « récipient », auquel l'individu donnait une forme en quelque sorte unique en y projetant une part importante de lui-même ; cette expérience est d'autant plus particulière que le masque est *montré* à toute la communauté, qu'il lie l'individu qui le fabrique et la communauté qui le verra dans une relation complexe de l'individu avec les forces réfrénées en lui par la vie sociale, le rôle qu'il joue en général et le rôle particulier qu'il assume en portant son masque.

Masques actuels

En comparaison, les masques fabriqués actuellement paraissent moins variés et beaucoup plus grimaçants. En été 1972, dans la maison d'école de Kippel eut lieu une exposition de masques d'aujourd'hui. Onze artisans exposaient chacun quelques-uns de leurs masques, soit 28 pièces en tout. En examinant chacun des masques exposés, j'ai pu dégager un ensemble de caractéristiques que l'on retrouve dans la majorité des masques fabriqués actuellement :

1. la face du masque est brun foncé, brûlée mais non peinte, lisse
2. le front bombé
3. les yeux enfoncés profondément dans les orbites
4. les pommettes saillantes ; variante : les yeux très proéminents ; dans ce cas, les joues sont plates, les pommettes sont peu marquées
5. le nez en relief, crochu, tordu
6. le menton en galoche, partant de côté ou fendu
7. la bouche en forme de demi-lune tombante
8. les dents de vache très blanches, espacées, irrégulières.

A cela s'ajoute parfois une excroissance (nœud, saillie de branche) sur une joue, un front, un menton.

Chaque masque présente toutes ces caractéristiques ; les variations portent sur les dimensions données par l'artisan aux différents traits du visage et sur l'orientation des principales lignes de force du masque (lignes du nez, de la bouche et du menton, axe des yeux). L'ensemble de ces caractéristiques constitue le type du masque « traditionnel » du Lötschental : les artisans l'expriment verbalement en décrivant le masque typique de la vallée, laid, déformé, grimaçant, car il doit susciter l'effroi ; ils l'expriment également dans leurs masques : pour être réussi, un masque doit être aussi laid que possible (*so wüst wie möglich, wie hässlich wie möglich*). Pour atteindre ce but, les artisans impriment à chaque trait une déformation, une distorsion, une exagération de la forme, de façon à obtenir la grimace la plus prononcée possible. Ce qui frappe, c'est la stéréotypie de la grimace : le jeu des distorsions

et des déformations est très limité ; les artisans expliquent qu'il y a une expression de base (*Grundausdruck, Grundzug*) qui se retrouve dans chaque masque fabriqué et qui comprend les caractéristiques que j'ai relevées ; c'est à elle que l'on reconnaît le masque « traditionnel » du Lötschental. Eux-mêmes ont leur style personnel, qui consiste en une modification de l'agencement et des proportions de « l'expression de base », mais ils ne s'écartent pas de celle-ci, pas plus qu'ils ne sortent de leur propre style. Chacun compose une variation sur le thème traditionnel laissant toujours transparaître celui-ci.

Uniformité de la production d'un artisan

La production d'un artisan reste assez semblable à elle-même ; cette uniformité tient à l'éclosion d'un artisanat florissant qui soumet l'artisan à une fabrication en série qui ne lui permet plus de renouveler l'expérience de la taille de son premier masque, d'autant plus que les masques qu'il fabrique le sont avant tout pour être vendus. Cette uniformité peut être liée aussi au caractère particulier de l'apprentissage de l'artisan : chaque artisan a appris par lui-même à tailler les masques ; l'observation occasionnelle d'un vieil « artisan » et le souvenir des masques vus autour de lui ont été ses seuls maîtres lorsque, vers 20 ans, il a essayé de tailler son premier masque, sans chercher à copier de modèle précis. Il a renouvelé la tentative et d'expérience en expérience, il a précisé ses gestes, jusqu'à ce qu'il trouve un procédé qui lui réussisse. Ce procédé risque de le limiter, car les mêmes gestes trop souvent répétés deviennent stéréotypés, automatiques : lorsque l'artisan commence un nouveau masque, ses mains gardent « la mémoire » des gestes accomplis lors de la taille du masque précédent ; si le temps imparti à la fabrication d'un masque se réduit au profit de la quantité à produire, la stéréotypie des gestes s'installe, qui assure un rendement plus grand, cela d'autant plus aisément que l'artisan qui commence un masque ne dessine jamais préalablement l'expression qu'il cherche à représenter ; celle-ci « naît sous ses doigts » au cours de la fabrication, comme surgie du morceau de bois. L'artisan suit les lignes du bois, en respecte les nodosités qu'il intègre au masque, veillant à ce que les lignes maîtresses ne soient ni droites ni régulières. (Il n'y a pas de procédé différent pour la fabrication d'un masque à porter.) Toute recherche n'est cependant pas exclue : un vieil artisan de Ferden m'a dit qu'il essayait parfois d'imiter des dessins ou des reproductions parus dans des illustrés, mais plutôt rarement, car cela lui prend trop de temps. Lors de l'entretien, il avait sur son établi un illustré ouvert à une page sur laquelle était reproduit, en petit, un tableau de Jérôme Bosch ; c'était la figure du Malin, dans un coin du tableau, dont il voulait essayer de reproduire la grimace. D'autres ont tenté de copier de vieux masques mais ils n'ont pas réussi à en reproduire l'expression.

Si la production d'un artisan reste très uniforme, elle se distingue cependant de celle d'un autre artisan. Un sculpteur m'a dit qu'il reconnaissait les masques des autres artisans à la forme ou à la dimension de certains traits, c'est-à-dire à leur façon d'interpréter « l'expression de base », car maintenant que les masques sont brûlés pour être brunis, les traces de l'outil disparaissent au cours de l'opération, de sorte qu'il n'est plus possible de reconnaître un masque à la technique de l'artisan. A Kippel, deux personnes interrogées m'ont affirmé découvrir aisément l'artisan derrière ses masques, parce que ceux-ci présentent toujours, pour qui connaît tous les habitants du village, une ressemblance avec les membres de la propre famille de l'artisan : par exemple telle forme du nez, du menton ou de la bouche. Je leur ai montré certains masques reproduits dans le livre de Meuli « Schweizer Masken » et elles ont effectivement pu reconnaître de cette façon les auteurs de quelques masques.

Apparition du type du masque traditionnel

Quels facteurs ont pu entraîner cette apparition ? C'est un problème complexe qui exigerait une étude plus globale de la communauté löttscharde. Je me borne à quelques hypothèses.

La création d'un marché a une influence sur la fabrication des masques ; les acheteurs étrangers à la vallée ont très souvent une image stéréotypée de la coutume, qui s'exprime dans les « goûts » qu'ils vont manifester lors de l'achat d'un masque. Les artisans découvrent ainsi que les acheteurs préfèrent les masques brunis aux masques peints, les masques mats aux masques vernis et brillants, les formes grimaçantes aux formes plus sereines ; ils orientent leur production dans ce sens, de même qu'ils fabriquent davantage de masques de dimensions modestes, parce que le prix modique en facilite la vente.

L'intérêt de l'étranger pour les particularités « traditionnelles » de la vallée (traditionnel dans le sens que l'étranger donne à ce terme : ancien, conservé intact, fidèle au « bon vieux temps ») joue pour les habitants de la vallée le rôle d'un miroir déformant qui leur renvoie un reflet discutable de leurs « traditions ». Ainsi vont-ils adopter l'idée superficielle d'eux-mêmes que l'étranger leur présente, s'y conformer mécaniquement et se forger, dans le cas des masques, une image « idéalisée » et stéréotypée incluant des éléments déformants tels que la connaissance de certaines théories et la valorisation de ce qu'ils sont amenés à croire exceptionnel (cf. ci-devant, pp. 8-9). Cette adaptation à l'image de l'autre se manifeste chez l'artisan dans l'effort de dégager les caractéristiques du masque « traditionnel typique » auquel l'étranger s'intéresse, et dans la formulation d'une « expression de base » (*Grundausdruck*) obéissant au principe *je wüster desto besser* (plus un masque est grimaçant, meilleur il est).

Accentuation du « grimaçant »

Dans le jeu d'influences qui a entraîné l'accentuation du « grimaçant » dans les masques actuels, un fait généralement assez reconnu est l'influence du peintre Nyfeler. Je tiens les renseignements suivants du professeur Arnold Niederer.

Le peintre Albert Nyfeler est arrivé dans le Lötschental en 1906, comme peintre en bâtiment chargé d'effectuer quelques petites peintures dans l'église de Kippel. Il a connu Stebler et Rütimeyer et s'est fortement intéressé aux masques. Les garçons de la vallée lui ont dit avoir pu observer des photographies de masques d'outre-mer reproduites dans des journaux missionnaires distribués dans la vallée. Peut-être s'agit-il d'exemplaires de la revue *Stimmen von Maria Lach* dont le jésuite Joseph Blötzer, né à Wiler en 1879, a été le rédacteur de 1899 à 1903 ? La présence de lignes parallèles sur le front de certains masques du Lötschental et de Flums atteste cette influence. Le professeur Niederer a trouvé dans la bibliothèque de Nyfeler deux livres contenant de nombreuses reproductions de masques suisses et étrangers : il s'agit de *Masken*, de R. Ützinger, orbis pictus vol. 13 (acheté par Nyfeler en 1923) et de *Schweizer Bauernkunst* de Daniel Baud-Bovy. Il est très probable que Nyfeler les ait montrés aux garçons de la vallée, car nombreux sont ceux qui venaient lui demander de peindre les masques qu'ils avaient taillés ou lui emprunter des couleurs à l'huile, plus durables et plus variées que les couleurs dont ils disposaient. Lui-même préférerait les masques plus grimaçants et il semble qu'il ait exercé une influence dans ce sens sur les artisans. Il est en tout cas responsable d'un certain exotisme que les masques avant lui n'avaient pas. Quant à son influence sur la taille des masques, certains la condamnent, prétendant qu'elle aurait « détruit » une tradition qui, sinon, se serait maintenue pure. Mais c'est ne pas tenir compte qu'une tradition n'est jamais fixe, qu'elle change constamment et si Nyfeler n'était pas apparu dans la vallée, il se serait présenté un autre « accident » (ou d'autres) pour agir sur elle et la modifier. Il semble que le livre de Meuli, *Schweizer Masken*, ait eu également une influence sur les artisans qui purent observer les nombreuses photos de masques plus anciens du Lötschental et du reste de la Suisse.

L'accentuation du « grimaçant » s'accompagne actuellement d'un adoucissement du comportement du masqué, tandis qu'aux masques plus anciens, moins grimaçants, correspond (selon les anciennes descriptions), un comportement plus agressif et brutal. Il peut s'agir ici d'un mécanisme de compensation : l'agressivité soustraite au comportement est canalisée dans la face de bois, exprimée tout en étant rendue inoffensive. Le comportement des masqués ne suscitant plus aujourd'hui l'effroi, c'est le masque de bois qui est investi de cette fonction ; pour cela, il doit être le plus grimaçant possible. Mais le fait que l'effroi à

inspirer et l'agressivité soient circonscrits dans les limites étroites du masque de bois produit un effet proche du grotesque, suscitant le rire du spectateur devant la violence et la force ainsi neutralisées. Robert Wildhaber⁷¹ écrit que les vieux masques sont le plus souvent paisibles (sauf ceux qui doivent être laids) et que le grotesque et le grimaçant sont le signe de la jeunesse d'un masque ; la forme n'étant plus liée à un contenu, le masque devient grotesque, simple objet-souvenir, et le port du masque s'organise en spectacle, en cortège touristique. Cette remarque me semble s'appliquer assez bien à la situation actuelle du Lötschental.

Un travail indispensable à une étude typologique des masques du Lötschental serait de recenser toutes les pièces appartenant aux musées et aux collections privées et de constituer le catalogue le plus exhaustif possible à partir duquel on pourrait peut-être établir des séries chronologiques plus précises.

* * *

L'enquête que j'ai menée récemment est très limitée ; elle ne peut fournir aucun renseignement sur les questions d'origine et de signification des masques ; elle permet de constater certaines modifications de la coutume depuis le début du siècle, sans pouvoir cependant les expliquer. L'explication exige le recours à un contexte plus vaste, qui est celui de la communauté lötscharde et des changements survenus dans son mode de vie et de pensée depuis quelques décennies, car les modifications relevées au niveau de la coutume des masques sont l'indice d'un bouleversement plus profond. Pour mettre en évidence les relations existant entre ces modifications et les changements de la vie de la vallée, il faudrait entreprendre dans le Lötschental une étude de communauté, semblable à celle que Berthoud a accomplie à Vernamiège entre 1963 et 1965 (l'objectif de son enquête était « l'étude du changement économique et de ses répercussions sociales dans un milieu montagnard traditionnel »⁷²). Seules une approche globale et une enquête de grande envergure permettraient de comprendre la situation actuelle. Je signale que Claude Macherel, à partir de l'étude de la *Spende* de Ferden, prépare un vaste tableau de la vie sociale du Lötschental⁷³.

⁷¹ Cf. R. Wildhaber, *Form und...*

⁷² G. Berthoud, *Changements...*, p. 26.

⁷³ Cf. C. Macherel, *Mission...*

Chapitre II

LE PASSÉ

Dans le passé, la première attestation explicite des masques remonte à l'interdiction du prieur Gibsten figurant dans les archives paroissiales de Kippel. Deux autres éléments, discutables, ont servi de point d'appui aux théories anciennes : la tradition orale des *Schurten Diebe* et le *Trinkelstierkrieg* de 1550, dont les acteurs seraient les ancêtres des *Roitschäggätä* actuels.

A. UNE INTERDICTION DU XIX^e SIÈCLE

Johann Gibsten, prieur de Kippel de 1864 à 1876, a laissé dans les archives paroissiales de Kippel une note interdisant la coutume du *Roitschäggätu loiffen* : « revêtir le déguisement le plus laid et aller, semblables à des bêtes, le visage dissimulé par un masque de bois hideux, des cornes sur la tête, le corps enveloppé de peaux ; effrayer les enfants, souiller les jeunes filles de cendres et de suie, telle était la joie de ceux que l'on nomme *Tschäggätä*. Cette grossièreté devenait très vite immorale. Je parvins enfin à réprimer ces pratiques. Cependant, il sera bon d'en rappeler quelquefois l'interdiction avant la période de Carnaval ⁷⁴. » Comme le font généralement les interdictions relatives aux masques, qui sont souvent les seules notes du passé attestant l'existence d'une telle coutume, l'interdiction de Gibsten donne de nombreux renseignements sur le déguisement et le comportement des *Roitschäggätä* : masque effrayant en bois, cornes sur la tête, vêtements de peau ; effroi causé aux enfants, barbouillage des filles avec de la suie et de la cendre ; la description correspond bien à celles plus tardives de Stebler, de Rütimeyer et d'Anneler. Ce document du XIX^e siècle (1865) autorise l'affirmation d'une continuité de la coutume des masques, depuis l'époque de Gibsten jusqu'à aujourd'hui. Quant à ce qui se passe avant cette mention, il n'y a aucune certitude. Le successeur de Gibsten, le prieur Bellwald, maintint cette interdiction mais à partir de 1902 le port des masques de bois fut à nouveau autorisé (sauf en 1915, à cause de la guerre) ⁷⁵.

C'est de l'époque de Gibsten que semble dater le décret de la commune de Kippel cité par Anneler. Je le reproduis entièrement, car derrière les interdictions, on devine certaines pratiques très intéressantes de la jeunesse : « en matière religieuse, il est décidé de châtier le mal et de promouvoir le bien, de noter et de punir les conduites scandaleu-

⁷⁴ Traduit de J. Siegen, *Die Roitschäggätä...*, p. 27.

⁷⁵ L. Rütimeyer, *Urethnographie...*, p. 359.

ses et plus particulièrement certains comportements nuisibles à la jeunesse, parmi lesquels les visites nocturnes et autres allées et venues troublant la paix du village et surtout des alpages, et tombant sous le coup de la loi du 23 novembre 1803. Pour venir à bout de ces habitudes néfastes, les autorités de la vallée ont décidé, sur la demande formulée par le révérend prieur lors du dernier jubilé de 1865, que la nuit, les jeunes gens doivent rester chez eux, sous la surveillance de leurs parents ; ceux qui monteront dans les alpages sans pouvoir se justifier d'une affaire urgente, devront verser à l'église une amende de cinquante centimes...

» Les danses illicites sont également interdites.

» Il est recommandé de ne pas nourrir le bétail à une heure trop avancée de la nuit, particulièrement dans la vallée.

» Une autre pratique que nous souhaitons voir disparaître de notre commune est le port de déguisements non chrétiens (*Tschäggätä*) qui sera puni également d'une amende de cinquante centimes. En cas de récidive, l'amende sera chaque fois doublée⁷⁶. »

Toutes ces interdictions ont pour objet les relations des jeunes gens et des jeunes filles : les visites nocturnes sur l'alpe sont celles que les garçons rendent aux jeunes filles en été ; les danses interdites sont également celles qui ont lieu sur l'alpe entre jeunes gens et jeunes filles ; la recommandation de ne pas soigner le bétail trop tard le soir fait allusion aux rencontres entre filles et garçons qui ont lieu à cette occasion, puisque le soin du bétail est essentiellement le travail des jeunes filles. La notice précise bien « lorsque le bétail est dans la vallée », car lorsque le bétail est sur l'alpe, ces rencontres n'ont plus lieu et sont remplacées par les visites nocturnes (cf. ci-devant, p. 26) ; quant à l'interdiction du port des masques non chrétiens, elle correspond à l'interdiction de Gibsten citée plus haut et frappant les *Roitschäggätä*.

Le contenu de ce décret confirme ainsi pour la deuxième moitié du XIX^e siècle l'existence des visites nocturnes des garçons aux filles sur l'alpe, que décrit Stebler⁷⁷ et dont m'ont parlé également les personnes interrogées. Il témoigne aussi de l'influence du prieur sur les autorités civiles : ce décret communal est de l'époque de Gibsten. Des événements particuliers ont-ils entraîné la prise de telles mesures ? Le fait que le prieur Gibsten soit un « étranger » à la vallée (il est de Viège) a-t-il joué un rôle ? Il n'est en tout cas guère surprenant qu'une interdiction frappant les masques et la danse émane d'une source religieuse, fait que l'on pourrait mettre en relation avec les mesures que la contre-réforme a entraînées en Valais.

⁷⁶ Traduit de Anneler, p. 227.

⁷⁷ Stebler, p. 98.

B. LA TRADITION ORALE DES « SCHURTEN DIEBE »

Ce sont Stebler et Rütimeyer qui, les premiers, ont recueilli cette légende que l'on considère comme le « mythe d'origine » des *Roitschäg-gätä* (cf. ci-après p. 62 et p. 87).

Stebler écrit qu'en des temps très reculés habitait à Dietrich, dans le Lötschental, une bande d'hommes vigoureux qui, la nuit, vêtus de peaux de chèvre ou de mouton, organisaient des expéditions de pillage. Ces voleurs s'appelaient les *Schurten Diebe*, parce que c'était un peuple de petite taille (*schurt* = court), mais cependant fort et pillard⁷⁸.

L'informateur de Rütimeyer rapporte que dans les temps préhistoriques vivait, dans les forêts épaisses du versant sud du Lötschental, une bande de brigands, nommés les *geschulten Diebe*, parce que ceux qui voulaient devenir membres de la bande devaient s'exercer à sauter par-dessus la Lonza en portant un butin très lourd. C'est seulement après avoir réussi cette épreuve qu'ils étaient admis dans la bande. Ces brigands se faisaient un jeu de surprendre, la nuit, les villageois effrayés, vêtus de haillons et de peaux de mouton, le visage dissimulé derrière un masque effrayant, agitant des cloches et armés de gros gourdins. Rütimeyer mentionne que lors des guerres bernoises du XV^e siècle, ces brigands ont commis une trahison à l'encontre des villageois et que ce fait est attesté historiquement. Je n'ai pas réussi à trouver de quel fait il s'agit. Peut-être les archives bernoises le signalent-elles ? Selon le chapelain Brantschen de Kippel, un autre informateur de Rütimeyer, il existait autrefois une bande de brigands qui se masquaient pour effrayer et piller les villageois. Ces expéditions guerrières cessèrent au XVII^e siècle. Et les masques sont portés maintenant à Carnaval pour effrayer les gens.

Lors de sa deuxième visite (1915) Rütimeyer obtient des informations supplémentaires à ce sujet : selon des vieilles gens bien informés, les masques portés à Carnaval proviennent des *Schurten Diebe*, qui vivaient, à ce qu'on dit, au XV^e siècle à Dietrich ; Dietrich est une clairière du versant sud du Lötschental, située en face de la sortie est du village de Wiler. Selon la légende, Dietrich est le lieu où les premiers Lötscher s'installèrent ; il existe à cet endroit des ruines de vieilles habitations. Le nom *Schurten Diebe* viendrait de la courte tunique de peau de mouton que portaient les voleurs, tout comme les masques aujourd'hui. Les *Schurten Diebe* faisaient irruption de nuit dans les villages, avec des masques de bois, et volaient du blé et d'autres denrées⁷⁹.

Pour Meuli, *Schurte* ne désigne pas le court vêtement de peau des voleurs, mais une ancienne institution juridique particulière, dont la

⁷⁸ Stebler, p. 118.

⁷⁹ L. Rütimeyer, *Urethnographie...*, p. 364.

signification et le rapport avec les voleurs reste à établir. Quant à l'autre nom, *geschulten Diebe*, il s'agit de la déformation du mot *Schurten Diebe*⁸⁰.

Jacques Tagini rapporte que le guide Kilian Ritler, de Blatten, lui a montré l'endroit où avait lieu le saut par-dessus la Lonza : « le candidat s'élançait du haut du rocher de la rive droite de la Lonza pour arriver sur la grosse pierre reposant au milieu du torrent et, de là, sautait d'un bond sur la rive gauche, sur le roc qui surplombe⁸¹ ». L'endroit se nommerait *Gsellich Chinn*, (cette information qui m'a été donnée par une personne de la vallée, n'est cependant pas vérifiée) et se trouve en aval, à l'entrée de Blatten, à la hauteur du cimetière (précision que m'a donnée Tagini).

Ignaz Bellwald et Angela Jaggi, qui travaillent aux archives paroissiales de Kippel, pensent que les *Schurten Diebe* sont effectivement les premiers habitants de la vallée et qu'ils ont été repoussés par de nouveau-venus sur le versant sud de la Lonza qui est le versant le plus ombragé et le plus riche en forêts ; ils se sont alors établis à Dietrich ou Gietrich et ont entrepris depuis là des expéditions nocturnes destinées à reprendre les biens dont les nouveau-venus les ont dépouillés.

C. LE « TRINKELSTIERKRIEG » DE 1550

L'exposé que je fais du soulèvement populaire de 1550 se fonde sur la consultation des recès des diètes valaisannes qui se sont tenues en 1549 et 1550 et sur l'article de Dionys Imesch *Der Trinkelstierkrieg (1550)*. M. Bernard Truffer⁸², qui s'occupe de la retranscription et de la publication des recès (*Abschiede*), m'a rendu possible la consultation de son manuscrit pour les deux années en question et m'a fourni des renseignements sur le contexte des faits rapportés ici et sur les passages du manuscrit reproduits dans la langue de l'époque. Je relate de façon détaillée cette révolte à laquelle des habitants de Lötschen ont participé afin d'en souligner le contexte politique. Mais avant de passer à l'exposé des faits, voici un rapide aperçu de la situation historique de Lötschen à l'époque du conflit.

Au XIII^e siècle, Lötschen appartient aux seigneurs de la Tour. Au XIV^e siècle, une lutte violente oppose Antoine de la Tour à l'évêque de Sion, Guichard Tavelli. L'évêque est accusé d'avoir envahi le Lötschental, possession des de la Tour, d'y avoir tué des gens et brûlé des maisons. Antoine de la Tour fait assassiner son adversaire Guichard Tavelli au château de la Soie, le 8 août 1375. Ce crime soulève des tempêtes de protestation. L'évêque est enterré en grand deuil. Les dizains supérieurs prennent les armes et triomphent de l'armée d'Antoine de

⁸⁰ K. Meuli, *Schweizer...*, p. 13.

⁸¹ Cf. J. Tagini, *A propos des Schurten Diebe*.

⁸² Cf. B. Truffer, *Die Walliser...*

la Tour à Saint-Léonard ; ils se rendent ensuite au château de Gesteln (construit par les de la Tour à la fin du XIII^e siècle) qu'ils ne réussissent pas à occuper. Mais Antoine de la Tour est chassé du pays et les dizains se déclarent possesseurs en commun des biens des de la Tour. C'est ainsi que Lötschen et Gesteln doivent désormais obéissance à leurs nouveaux maîtres, les cinq dizains du haut (Loèche, Rarogne, Brigue, Viège, Conches). A l'époque du soulèvement de 1550, Lötschen et Gesteln constituent un tiers du dizain de Rarogne⁸³.

1. *L'attitude du Valais face au traité avec la France*

En 1549, Henri II, roi de France, veut renouveler avec les Confédérés et le Valais le traité conclu en 1521 par François I^{er}. A cette nouvelle, le Valais demande aux Confédérés des informations supplémentaires. Des pourparlers ont lieu à Baden, le 22 février 1549. Une copie du projet du traité parvient en Valais le 20 mars⁸⁴.

La diète du 27 mars 1549 (en fait la classe dirigeante) se déclare prête à accepter les propositions du roi. Le peuple par contre est mécontent pour plusieurs raisons. Le traitement des mercenaires valaisans ne le satisfait pas : le Valais se sent défavorisé par rapport aux autres cantons, car le nombre des capitaines valaisans est inférieur ; ainsi les mercenaires valaisans doivent servir sous des capitaines étrangers ; de plus, la solde des capitaines valaisans est plus basse que celle des autres officiers de même grade ; leur dernière solde d'ailleurs ne leur aurait pas été versée. Un autre objet de mécontentement est le sort que subit la pension que le roi donne chaque année au Valais et dont le montant s'élève habituellement à 1300 couronnes ; en principe, cette somme doit être distribuée proportionnellement entre les dizains et les communes ; or le peuple se plaint que le plus souvent certaines personnes détournent cet argent. La colère du peuple contre le roi et contre les gros bonnets (*grosse Hansen*)⁸⁵ se manifeste par sa vive opposition au traité projeté.

Lors de la diète du 1^{er} mai 1549, seuls les dizains de Sion et de Sierre, ainsi que les deux quarts Viège et Saint-Nicolas, Visperterminen excepté, sont favorables au traité. Les autres dizains et communes y sont opposés, de sorte qu'il est décidé de reporter l'affaire devant les communes. Les autorités civiles et religieuses du Valais, appuyées par les envoyés royaux et confédérés, s'efforcent d'entraîner l'acceptation du peuple. On parle même de menaces proférées contre les récalcitrants.

A la diète du 29 au 31 mai, seuls le dizain de Sion et le quart de Viège acceptent le traité sans conditions. Le dizain de Sierre, d'accord auparavant avec Sion, se dresse contre quelques articles du traité, dont ceux mentionnant que les mercenaires doivent servir le roi plus de trois

⁸³ Cf. G. Meyer von Knonau, *Geschichtliches...*

⁸⁴ Cf. les diètes de l'année 1549 à partir du mois de mars, in *Truffer*.

⁸⁵ Cf. diète du 21 au 26 janvier 1550, in *Truffer*.

mois, en fait tant que la guerre dure et que cela plaît au roi (dans l'ancien traité, ils n'étaient pas obligés de servir plus longtemps), et accordant au roi libre passage dans le pays. Les autres dizains opposent le même refus : Loèche, Brigue, Conches, le tiers Mörel et le quart Saas vont jusqu'à rejeter la pension annuelle du roi mais déclarent qu'ils ne désirent toutefois pas se séparer des Confédérés. La diète se voit dans l'obligation de communiquer aux émissaires du roi que le traité est refusé à la majorité. Les cantons confédérés et les messagers royaux écrivent au Valais pour essayer d'entraîner son adhésion. Leurs lettres sont envoyées aux dizains et l'affaire est à nouveau examinée. L'évêque Jean Jordan en personne exhorte le peuple à modifier sa décision.

Devant la persistance du refus, la diète du 26 juin demande aux messagers royaux d'intervenir auprès du roi pour qu'il accorde aux mercenaires valaisans un traitement égal à celui des autres, pensant que cette manœuvre pourrait rendre le peuple plus favorable au traité. Entre-temps les Confédérés, ayant entendu parler de tensions en Valais, demandent des informations à ce sujet et conseillent le calme. Mais les efforts déployés pour amener l'adhésion au traité augmentent la tension, et le 9 août arrivent en Valais des messagers des cantons d'Uri, Schwyz, Unterwald, Lucerne et Zoug, en vue de régler les troubles.

Lors de la diète du 20 août, les messagers des dizains font connaître leur avis : les dizains acceptent, sauf Loèche, Rarogne, Mörel et Viège, qui demandent aux émissaires royaux un délai de 8 jours pour en reparler dans leurs communes. Les messagers confédérés insistent pour que le Valais ne se sépare pas, par son refus, des autres cantons. Finalement, il est décidé que les réponses définitives seront données les 28 et 29 août, bien que la diète ne soit pas arrivée au bout de toutes les discussions. La rapidité de cette décision semble liée au fait que les messagers confédérés doivent rentrer chez eux.

Jouant sur la volonté commune manifestée par les dizains de ne pas se séparer des Confédérés, et influencée par les messagers des cantons catholiques, la diète du 29 août se prononce à la majorité pour l'acceptation du traité, sans tenir compte de la ferme opposition du dizain de Loèche. Les gens de Loèche en effet refusent que les mercenaires servent le roi contre leur propre gré pendant plus de trois mois et que ce dernier ait libre accès en Valais ; de plus, ils demandent que les messagers chargés d'aller chercher la pension royale en France soient choisis à tour de rôle dans chaque dizain, y compris dans celui de Loèche, et que les capitaines de leurs mercenaires soient recrutés à Loèche. Mais les minoritaires sont priés de s'incliner et Sion appose son sceau et délègue deux messagers à Baden pour signer le traité avec la France. Les Confédérés dépêchent des messagers chez le roi pour obtenir que le Valais soit traité sur le même pied que les autres cantons ; ils obtiennent du roi un consentement oral. Le calme n'est cependant pas revenu pour autant.

2. L'éclatement de la révolte

Les dizains de Sierre et de Loèche sont les principaux foyers de rébellion⁸⁶. De nombreuses copies du traité circulent dans le pays, dont certaines sont incomplètes et déformées. Le mécontentement se porte essentiellement sur deux articles du traité : celui relatif à la durée du service des mercenaires et celui qui a trait au passage du roi dans le pays (cet article surtout entraîne de violentes protestations). Or il va se révéler que des adversaires du traité se sont servis habilement du second des deux articles incriminés pour soulever le peuple contre les autorités en alléguant que *die grossen Hansen* ont vendu le Valais au roi et qu'à ce dernier et à son armée est accordé le libre passage (*tritt, pass und durchzug*) à travers le pays⁸⁷.

La diète du 11 au 19 décembre explique que l'article concernant le passage du roi a été mal interprété et que ce n'est pas son armée qui est autorisée à traverser le pays mais seulement des marchands et des pèlerins français ; quant au passage de l'armée, la décision dépendra entièrement de l'évêque et du pays. Malgré cette rectification, l'idée persiste que le pays est vendu et que « le nouveau traité n'est rien qu'une trahison »⁸⁸. D'autres bruits circulent, attisant la révolte. Le roi aurait donné 3000 couronnes au pays lors de la signature du traité, dont 1000 seulement seraient parvenues en Valais ; la mine de sel de Combiolaz serait assez riche pour que l'exploitation en soit rentable (*der Salzbrunnen sei gut*)⁸⁹. (Cette mine avait été exploitée en 1544 à Combiolaz, dans le val d'Hérens. Cependant après examen d'un expert (*Salzmeister*), le gisement de sel s'était révélé insuffisant pour poursuivre l'exploitation. Des bruits persistaient cependant sur le bon état de la mine, disant que c'étaient les notables de Sion qui en avaient demandé la fermeture, car ils tiraient avantage du commerce de sel avec l'étranger. Les déclarations officielles d'un *Salzmeister* à la diète du 13 mars 1549, répétant que l'exploitation de la mine n'était pas rentable mais que les communes ou les privés pouvaient tenter leur chance, ne purent apaiser les rumeurs à ce sujet.)

A la fin de l'année 1549, le mécontentement augmente à Loèche et à Sierre. Il y aurait même eu à Sierre « une conspiration de la matze »⁹⁰. Au début de l'année 1550, la révolte éclate à Loèche. Le grand bailli Johann Kalbermatten se rend à Loèche le 6 janvier, avec des messagers des six dizains, pour essayer de rétablir l'ordre. Devant l'assemblée communale, il exhorte au calme. Soudain quelqu'un s'écrie :

⁸⁶ Cf. D. Imesch, *Der Trinkelstierkrieg...*, et les diètes de l'hiver et du printemps 1550, in *Truffer*.

⁸⁷ Diète du 21 au 26 janvier 1550, in *Truffer*.

⁸⁸ Diète du 26 février au 12 mars 1550, in *Truffer*.

⁸⁹ Diète du 26 février au 12 mars 1550, in *Truffer*.

⁹⁰ Diète du 16 avril au 3 mai 1550, in *Truffer*.

« Allons tous à Viège aider à tenir conseil ». Et à un signal donné, quelques rebelles, qui avaient prêté serment à Loèche dans la nuit du 5 au 6 janvier, amènent des *Trinkelstiere*⁹¹ tenus prêts non loin de là. En criant, les rebelles dissolvent l'assemblée communale et renforcés de porteurs de cloches venus de Sierre, remontent la vallée jusqu'à Viège.

C'est en vain que le châtelain de Niedergesteln, Paul Triebmann, avertit les sujets de Lötschen et de Gesteln, de ne pas se mêler des affaires de leurs maîtres, les dizains. Le jour suivant, 7 janvier, le grand bailli, accompagné de messagers des six dizains, renouvelle vainement ses tentatives d'apaisement. Les rebelles retrouvent à Viège des alliés, surtout parmi les gens de Terminen. Leur but est d'étendre le mouvement à partir de Viège. Ils se rendent dans la vallée de Saint-Nicolas et menacent ceux qui ne veulent pas se rallier à leur cause : « avec des (porteurs de) cloches (litt. *Trinkelstiere*), des plumes de coq, des branches de sapin, des paroles de provocation et autre équipement guerrier, un nombre important de rebelles remonta jusqu'à Saint-Nicolas. Ils voulurent soulever les gens de la vallée de force, les menaçant que s'ils ne voulaient pas venir à Viège avec eux, eux-mêmes iraient les chercher jusqu'aux glaciers et les chasseraient tous hors de leur vallée⁹². » D'autres rebelles se rendent jusqu'à Brigue et menaçant les habitants de vol et de pillage y recrutent des partisans qui rejoignent à Viège le gros de la troupe. Des messagers sont envoyés dans les dizains du bas pour appeler à la révolte. Les gens d'Anniviers, d'Ayent, de Savièse, d'Hérémençe envoient des renforts. Trois cents hommes du tiers Hérens (excepté Vex et Bramois) descendent à Bramois et de là, envoient des messagers à Viège.

A Viège, le mouvement prend de l'ampleur : des menaces sont proférées contre l'évêque, les chanoines et les autorités civiles ; on parle de couper la tête de l'évêque, de détruire le couvent de Géronde, d'aller à Sion boire le vin des chanoines et de les passer par-dessus les crêneaux ; on accuse *die grossen Hansen* d'être « des scélérats, des traîtres à la patrie, des vendeurs de viande, des suceurs de sang⁹³ ». La colère se dirige également contre les deux envoyés des autorités, Johann Kalbermatten et Junker Am Hengart : on les accuse de trahison parce qu'ils ont imposé le traité ; en outre, on répand le bruit que quatre rebelles ont été tués à Viège par les autorités, espérant par cette rumeur augmenter le nombre des partisans de la révolte. En vain l'évêque, les gens haut placés et le grand bailli essayent-ils d'endiguer le mouvement. Le peuple, se sentant trahi, parle de lever la matze. Voyant l'ampleur que prend le conflit, les envoyés des Confédérés demandent aux autorités d'intervenir et de punir les rebelles.

⁹¹ Diète du 26 février au 12 mars 1550, in *Truffer*.

⁹² Diète du 13 février 1550, in *Truffer*.

⁹³ Diète du 21 au 26 janvier 1550, in *Truffer*.

L'évêque et le grand bailli décident alors de rétablir l'ordre et les dizains de Conches, Brigue, Viège, Rarogne, convoquent le peuple sous les bannières pour se rendre à Sion voir la suite des événements. Sierre se joint à eux. Le dimanche 19 janvier et le lundi 20, les dizains avec armes et bannières, marchent sur Sion. Les rebelles, dont le but a toujours été de provoquer le plus grand rassemblement possible, essayent de tirer parti de cette marche des dizains et projettent d'unir toutes les bannières et de délibérer en commun. A Pratifori où tous sont rassemblés, l'évêque et le grand bailli parviennent à empêcher le projet des rebelles de se réaliser. Il est décidé par tous de ne faire violence à personne. Après quelques incidents (des coffres sont forcés et des objets volés dans une maison de Valère et des injures adressées aux messagers confédérés), le calme se rétablit peu à peu.

3. *Le règlement de la révolte*

Chaque dizain met au point, séparément, une liste d'articles visant à rechercher les responsables de la révolte et à prendre des mesures préventives⁹⁴. Je cite quelques-unes des décisions communes à la plupart des dizains : on se propose de retrouver les personnes (notaires surtout) qui ont, par une présentation volontairement fautive de certains articles du traité, amené certaines communes à se soulever et d'enquêter pour savoir si certaines personnes ne retiennent pas l'argent de la pension appartenant au pays et aux communes ; de plus, on veut découvrir si l'exploitation de la mine de sel de Combiolaz a réellement été empêchée et on décide qu'à l'avenir, l'argent de la pension sera partagé entre les dizains et versé directement dans les caisses communales et que les notaires faisant des « erreurs » seront privés de leur plume. Dans l'un de ses articles, Loèche rappelle qu'il s'est toujours opposé au traité à cause des deux articles sur le passage du roi dans le pays et sur la durée du service mercenaire. Chaque dizain nomme ensuite six procureurs et chaque bannière s'en retourne dans son dizain.

Lors de la diète du 21 au 26 janvier il est décidé que, puisque le désaccord semble survenu à la suite d'une mauvaise compréhension de l'article du traité sur le passage du roi, le grand bailli remette aux gens de Loèche une copie de l'article mal compris ainsi qu'une copie du traité signé par le secrétaire officiel de Soleure. Les trois dizains de Brigue, Viège et Rarogne déclarent qu'ils n'ont pas participé à la révolte et que les seuls responsables sont les dizains de Sierre et de Loèche ; ils demandent des explications aux rebelles de Loèche et à leurs partisans de Sierre qui les ont menacés « d'attaquer leurs maisons et de les « visiter » de telle sorte qu'il ne reste plus de nourriture pour leurs

⁹⁴ Cf. les diètes de l'hiver et du printemps 1550, in *Truffer*.

femmes et leurs enfants⁹⁵ ». Les messagers de Sierre répondent qu'il ne faut pas s'en prendre à tout le dizain, lorsque seuls quelques agitateurs sont responsables. Quant aux gens de Loèche, ils trouvent injuste qu'on fasse peser les blâmes sur eux, comme s'ils étaient les seuls coupables dans l'affaire. Les autres dizains répondent que ceux de Loèche étant les premiers à s'être soulevés, ils ne peuvent attribuer la responsabilité à personne d'autre. Si cependant ils connaissent des responsables différents, ils peuvent toujours les nommer.

A la diète du 13 février 1550, une alliance est projetée entre les quatre dizains de Conches, Viège, Brigue, Rarogne et les deux bourgeoisies de Sion et de Loèche, pour éviter qu'à l'avenir un tel soulèvement ne se reproduise. A la diète du 26 février au 12 mars, Junker Petermann Am Hengart se plaint d'avoir été calomnié pendant la révolte et demande une enquête officielle pour retrouver les auteurs des calomnies, ce qui lui est accordé. Les messagers du quart *von den Rufinen inhin* demandent qu'une recherche soit organisée pour retrouver le nom des rebelles qui ont contraint les habitants de leur région, par des menaces, à participer à la révolte, ce qui leur est également accordé. A la diète du 9 mars, des représentants des paysans de Loèche demandent que tout le dizain de Loèche soit admis dans l'alliance et promettent de châtier les rebelles appartenant à leur dizain. Leur requête est acceptée.

Lors de la diète du 27 et 28 mars, l'alliance projetée est conclue et signée entre Sion et les cinq dizains (Conches, Brigue, Rarogne, Loèche et Viège). Aux messagers de Rarogne, demandant si les sujets de Lötschen et de Gesteln, qui forment un tiers du dizain, doivent être convoqués pour l'apposition du sceau au traité, les autres dizains répondent négativement, car les gens de Lötschen et de Gesteln étant sujets des cinq dizains, il n'y a pas à tenir compte de leur avis. Comme Rarogne mentionne ensuite que le Lötschental a fourni un valeureux porte-drapeau au dizain, il est convenu que ce dernier peut conserver sa fonction à vie, pour autant qu'il ne soit pas nécessaire de sortir la bannière. Si le cas se produisait, il faudrait nommer un autre porte-drapeau, choisi dans les deux autres tiers du dizain. Les mêmes messagers de Rarogne demandent comment punir les sujets qui, lors du grand rassemblement de Sion, ont voulu faire bannière à part. Les dizains chargent le châtelain de Gesteln de mener une enquête au nom des cinq dizains pour retrouver les coupables de ce délit et pour les punir en conséquence.

Ils rappellent ensuite que ce sont leurs ancêtres qui ont chassé les seigneurs de la Tour et qui ont conquis Lötschen et Gesteln, que ces derniers ont prêté serment de fidélité aux dizains en tant que gens conquis (*als gewonnen lütt*) et qu'ils ont renouvelé ce serment au châ-

⁹⁵ Diète du 21 au 26 janvier 1550, in *Truffer*.

telain de Gesteln nommé par les dizains. Et c'est oublieux de leur serment qu'ils se sont dressés contre leurs maîtres et qu'« avec des (porteurs de) cloches, des plumes de coq, des branches de sapin, des paroles de provocation et autre équipement guerrier, ils se sont soulevés en grand nombre contre leurs seigneurs, si violemment qu'on aurait pu croire qu'ils avaient l'intention de se libérer par la force de leur lien de dépendance, comme s'ils étaient devenus d'implacables ennemis ». Pour éviter qu'une telle chose ne se reproduise, les cinq dizains rédigent dix-sept articles rappelant aux sujets rebelles leur condition de sujets :

1. les cinq dizains décident de maintenir les sujets de Gesteln et Lötschen en dépendance perpétuelle ; de leur donner chaque deux ans un juge et un châtelain, auquel ils devront prêter serment et jurer « la main levée devant Dieu et ses saints d'aider à préserver la justice et le droit, de rester fidèles et vrais, comme on le jure habituellement à son juge et seigneur » ;

...

5. les habitants des cinq dizains ont le droit de chasser impunément sur les territoires sujets tout gibier et poisson (sauf la marmotte) ;

6. les recès des diètes ne seront plus lus dans leur église, comme cela s'est passé jusqu'à présent ; s'ils veulent entendre cette lecture, ils devront se rendre à Rarogne ;

7. les sujets n'ont pas le droit de siéger aux diètes ;

8. l'argent du roi ne leur sera plus versé puisqu'ils se sont montrés hostiles à cette pension et ont tellement crié, exception faite pour l'argent des nouveaux territoires conquis ;

9. les sujets de Lötschen doivent entretenir les routes et les chemins pour que les cinq dizains puissent sans danger mener leur bétail jusqu'aux alpages ;

...

14. le châtelain de Gesteln, un représentant de chaque dizain et deux commissaires choisis par les dizains, doivent mener une enquête à Gesteln et à Lötschen pour rechercher les participants au soulèvement. Les coupables devront payer 500 couronnes aux dizains pour les frais généraux occasionnés par la révolte ;

15. les coupables, en plus d'une amende à payer, devront prêter serment aux cinq dizains ;

16. le châtelain de Gesteln se charge de rechercher les coupables à Gesteln, mais c'est le major de Lötschen qui doit rechercher les coupables lötschards, les mener jusqu'au lieu-dit *der rote Graben* (entre Goppenstein et Gampel) et les livrer au châtelain de Gesteln.

...

L'enquête projetée à Lötschen et à Gesteln doit être reportée car la peste y sévit à cette époque. A la diète du 9 décembre 1551, à la demande de Sion et de Sierre, l'argent de la pension royale leur sera

redonné ; quant aux autres articles, ils seront appliqués par le châtelain de Gesteln jusqu'en 1790, date à laquelle Lötschen rachètera aux cinq dizains sa liberté pour 1000 écus, ignorant que huit ans plus tard, l'histoire aurait contraint ceux-ci à lui rendre son indépendance⁹⁶. Les diètes qui suivent traitent de la répartition des frais occasionnés par la révolte et de la punition des coupables découverts lors des enquêtes prévues par les diètes au début de l'année 1550.

La tête de la révolte semble avoir été le vieux major de Loèche, Perrin Jenilten. Il est d'abord condamné à mort, puis gracié vu son âge, et remis à son fils Nicolas. Mais il devra se présenter devant la diète, demander sa grâce à l'évêque et aux dizains, et payer une amende de 450 couronnes (l'amende la plus forte). Quant aux autres coupables, les motifs de leurs condamnations sont divers⁹⁷ ; sur une cinquantaine de condamnés,

- 3 sont punis pour discours non fondés sur le *Salzbrunnen* (1 à 40 couronnes) ;
- 9 pour avoir dit que le pays était ouvert au roi de France (6 à 54 couronnes) ;
- 2 pour avoir dit que le roi avait donné au Valais 3000 couronnes (23 et 30 couronnes) ;
- 1 pour avoir mal lu l'article relatif au passage du roi (40 couronnes) ;
- 9 pour avoir répandu la révolte en abusant de leur fonction de messagers (2 à 30 couronnes) ;
- 2 pour avoir proféré des menaces contre Géronde et les chanoines (23 et 20 couronnes) ;
- 1 pour avoir participé à la conspiration de la matze (21 couronnes) ;
- 1 pour avoir réuni le peuple à Viège (120 couronnes) ;
- 10 pour avoir porté des cloches (aucun Lötschard n'est mentionné) (4 à 12 couronnes) ;
- 21 pour outrages, insultes et menaces contre les autorités et provocation à la révolte (7 à 41 couronnes).

Ce qui est intéressant, c'est que parmi ces 21 personnes, 5 sont du Lötschental ; que sur la cinquantaine de condamnés, 6 seulement proviennent du Lötschental, et que tous les 6 sont punis pour avoir proféré des paroles de révolte contre leurs maîtres. Je donne la liste et le motif de condamnation des 6 sujets du Lötschental⁹⁸ :

Martin Bellwald doit payer 11 couronnes parce qu'il a proféré des propos insolents et séditieux contre toute justice divine ;

⁹⁶ G. Meyer von Knouau, *Geschichtliches...*, p. 28.

⁹⁷ Cf. D. Imesch, *Der Trinkelstierkrieg...*, p. 345.

⁹⁸ Cf. la diète du 16 avril au 3 mai 1550, in *Truffer*.

Willo Bellwald et *Jacob Rott* doivent verser chacun 41 couronnes parce qu'arrivés à Sion avec la bannière, ils ont dit publiquement : « que les souffrances de Dieu vous fassent périr et que ses plaies vous fassent honte — et, s'adressant aux autorités — : coquins, traîtres au pays, voleurs, fainéants, vendeurs de viande, suceurs de sang, vous avez vendu le pays, vendu l'enfant dans le ventre de sa mère et dans les testicules de son père » ;

Hans Bellwald doit payer 31 couronnes parce qu'il a prononcé des propos injurieux et mensongers contre les autorités ;

Hans Biell doit verser la même amende pour la même raison ;

Hans Walter doit payer 6 couronnes parce qu'il a crié qu'on leur a volé la bannière.

En plus de ces condamnations individuelles, les sujets de Löttschen et de Gesteln sont punis collectivement selon les dix-sept articles composés par les dizains et plongeant les sujets rebelles dans une servitude accrue.

Chapitre III

LES THÉORIES ANCIENNES

A. LA RECONSTITUTION DU SENS ORIGINEL DES MASQUES

C'est au début du XX^e siècle que les ethnographes ont commencé à s'intéresser au Lötschental et à ses masques. Toutes les explications que, jusque vers 1940, ces chercheurs vont donner des masques du Lötschental et des masques européens en général procèdent d'une même approche de l'objet d'étude : le point de vue évolutionniste et l'emploi très large de la méthode comparative.

L'évolutionnisme pose que toutes les sociétés humaines, en tous temps et en tous lieux, sont soumises aux mêmes lois de développement et de progrès : à partir d'un stade simple, « sauvage », elles évoluent, par des stades de plus en plus complexes, jusqu'à un stade ultime qui est celui de notre civilisation. Toutes les sociétés suivent cette évolution et passent par les mêmes stades, les unes plus rapidement, les autres plus lentement. C'est ainsi que les « primitifs » (ce mot prend ici son sens chronologique) que l'on peut observer actuellement demeurent encore au stade préhistorique par lequel nos ancêtres sont passés il y a très longtemps. On considère la vie des « primitifs » actuels comme une illustration fidèle de la vie de nos ancêtres préhistoriques, car la nature humaine étant constante, on suppose que ces derniers, lorsqu'ils se trouvaient dans des conditions similaires et à un niveau culturel équivalent, vécurent comme les peuples primitifs actuels. Il est donc possible, en comparant toutes les sociétés connues et en les classant selon leur degré de « progrès », de reconstituer l'histoire de notre société (histoire dite conjecturale) et de mettre en évidence des lois du progrès.

La méthode comparative aide également à comprendre des manifestations particulières, décelables dans les sociétés parvenues déjà à un stade avancé d'évolution : les *survivances*. Ce sont des vestiges de coutumes primitives qui ont « survécu » au cours de l'évolution d'une société. Les survivances sont anachroniques, parce que non adaptées au stade avancé où on les décèle : elles appartiennent à un stade primitif révolu, dans lequel elles ont leur vraie signification. Dans le stade avancé, elles n'ont aucune fonction fondamentale, ou seulement une fonction secondaire, très différente de celle qu'elles eurent à l'origine. Ce sont des formes vidées de leur contenu, qui survivent à leur fonction. Leur étude est importante, car les survivances aident à la reconstitution des stades primitifs. Cependant, comme elles ne peuvent plus être comprises par elles-mêmes, il est nécessaire de recourir à l'observation

des primitifs actuels pour retrouver leur signification et leur fonction originelles en reconstituant le stade primitif auquel elles appartiennent.

Selon cette conception, les masques du Lötschental sont une telle survivance : on déduit de leur aspect « sauvage » et de leur ressemblance avec des coutumes « primitives » qu'ils n'appartiennent pas au stade actuel mais à un stade antérieur, très archaïque. De plus, la configuration particulière du Lötschental fait de cette vallée (entourée de montagnes et coupée pendant longtemps de la vallée du Rhône) un isolat géographique privilégié dans lequel on pense que des coutumes préhistoriques ont pu se conserver presque inchangées depuis leur origine, ce qui permet d'affirmer la continuité temporelle de ces coutumes depuis la préhistoire jusqu'à aujourd'hui, même si les chaînons intermédiaires manquent. Les masques lötschards actuels donnent ainsi une image assez fidèle de ce qu'ils étaient dans des temps très anciens. Cependant ils ont perdu leur signification originelle. Pour reconstituer celle-ci, il est nécessaire de recourir à la méthode comparative et d'étudier la coutume des masques dans les tribus « primitives » qui se trouvent précisément au stade dans lequel les masques lötschards ont eu leur sens premier. Telle est la position théorique des auteurs que je présente maintenant et dont je fais la critique plus loin.

Léopold Rüttimeyer : la bande des « Schurten Diebe », une société secrète pratiquant un culte des morts

Il a visité la vallée à deux reprises (1905 et 1915) et expose son point de vue dans deux articles parus à la suite de chacune de ses visites : il s'agit de *Über Masken und Maskengebräuche im Lötschental* et de *Masken und Maskenbräuche* paru dans son livre *Urethnographie der Schweiz*. Il a ramené du Lötschental une collection de masques datant du début du XX^e siècle exposés au musée suisse des arts et traditions populaires à Bâle. C'est dans l'introduction à *Urethnographie der Schweiz* qu'il développe sa position théorique.

Rüttimeyer se réclame de *Bastian* : l'unité psychique de l'humanité, par une loi générale, produit partout des « idées élémentaires » semblables pour toutes les sociétés. Cependant le développement à partir de ces « idées élémentaires » ne se fait pas de manière identique ; il se diversifie en fonction des conditions de temps, de lieu, de milieu que rencontre chaque société. Mais les différences que présentent les sociétés humaines entre elles ne sont que superficielles : on peut toujours retrouver derrière elles les « idées élémentaires » qui manifestent l'homogénéité de l'esprit humain. Les masques relèvent de telles « idées » ; c'est la raison pour laquelle ils sont si répandus. Cette universalité des masques permet d'étendre la méthode comparative dans le temps et dans l'espace aussi loin qu'il est nécessaire. C'est ainsi que pour comprendre les masques du Lötschental, dont la signification est perdue actuellement, Rüttimeyer

recherche des manifestations analogues en Suisse et en Europe et même en Afrique et en Mélanésie.

Pour la Suisse, il se réfère à l'article de Hoffmann-Krayer *Fastnachtgebräuche der Schweiz* et cite la sortie des *Tüfel* à Wil (Saint-Gall) et la coutume du *Klausen* à Murg am Walensee. Puis il mentionne les masques des régions voisines de la Suisse : Haute-Autriche, Tyrol, Salzburg, Innsbruck, Kärnten, alpes bavaroises, parmi lesquelles il relève plus particulièrement les *schiachén Perchten* du Tyrol et le *Schemenlaufen* de Salzburg. Tous les masques portés dans les régions citées sont apparentés aux masques lötshards, la comparaison permettant de relever certains traits communs dans le costume (masques de bois, cloches) et le comportement (création d'un vacarme, mauvais traitement des personnes rencontrées). Rütiméyer les considère comme les restes isolés, les fossiles conducteurs, d'une culture aujourd'hui disparue mais étendue autrefois à l'ensemble du *territoire alpin* d'Europe centrale et recouvrant peut-être même un territoire plus vaste. Ces masques seraient portés en vue de chasser les mauvais esprits entravant la fertilité de la campagne et la fécondité des animaux et des hommes : les masques protègent le porteur en offrant aux mauvais esprits un faux visage qui les dupe ; en même temps, la grimace effrayante du masque repousse les mauvais esprits ; les porteurs de masques se munissent d'instruments bruyants : fouets, cloches, cors ; le bruit ainsi provoqué est censé chasser les mauvais esprits et assurer une bonne récolte pour l'année à venir.

Cette signification peut-elle s'appliquer aux masques lötshards apparentés ? Rütiméyer n'a pu recueillir dans le Lötshental aucune information allant dans le sens d'une chasse des mauvais esprits et de rites de fertilité. Il n'existe pas dans la vallée de proverbes relatifs aux masques tels qu'on en retrouve ailleurs (par exemple : « la récolte est d'autant meilleure que les *Perchten* sautent plus haut », Tyrol). Rütiméyer pense que les rites de fertilité correspondent à un stade plus jeune de la coutume des masques ; si on n'en trouve pas trace dans le Lötshental, c'est probablement que les masques lötshards relèvent d'un stade plus ancien. C'est la raison pour laquelle il étend la portée de ses parallèles et va rechercher chez les primitifs une explication qui lui semble mieux adaptée aux masques du Lötshental : chez les primitifs, les conceptions sous-jacentes aux masques sont encore perçues par ceux qui les portent ; on peut donc s'en servir pour reconstituer les significations premières des masques lötshards dont les porteurs actuels ne sont plus conscients⁹⁹.

Rütiméyer fonde son explication sur la tradition orale des *Schurten Diebe* et sur le comportement des masques de Carnaval ; il considère cette légende comme représentant réellement l'état originel de la cou-

⁹⁹ Cf. L. Rütiméyer, *Über Masken...*, pp. 204 et 213 sq.

tume dont les masques actuels sont une survivance. La signification des masques est donc à rechercher dans la légende des *Schurten Diebe*. Celle-ci et le comportement des masques actuels présentent certains éléments qui offrent une ressemblance frappante avec les classes d'âge et les sociétés d'hommes observables chez les primitifs :

- les *Schurten Diebe* forment une bande fermée qui n'accepte en son sein que les jeunes gens ayant réussi l'épreuve du saut de la Lonza ; Rüttimeyer compare cette épreuve à certains rites d'initiation comportant des épreuves de force, comme celles que subissent les Otschukayana de l'est du Brésil ;
- les membres de la bande doivent être de jeunes gens célibataires (cette limitation d'âge survit actuellement : seuls de jeunes gens célibataires peuvent porter les masques de Carnaval). Cette restriction fait penser aux classes d'âge des sociétés primitives ;
- les membres de la bande, qui demeurent probablement avec les autres habitants la plupart du temps, ont cependant dans la forêt un lieu de réunion secret, analogue aux maisons des hommes en Mélanésie¹⁰⁰ ;
- c'est depuis cet endroit secret, que, masqués, ils reviennent piller les villages ; ces vols sont impunis et revêtent l'aspect d'un droit, analogue à celui que détiennent les membres des sociétés secrètes africaines, comme les garçons de Futa Djallon ;
- à l'approche des masques lötschards, femmes et enfants fuient, tout comme en Afrique chez les Yoruba ;
- les membres de la bande des *Schurten Diebe* se masquent pour effectuer leurs expéditions nocturnes, comme les membres des sociétés secrètes africaines.

S'appuyant sur Frobenius, Rüttimeyer conclut que les masques sont le signe caractéristique d'un culte des morts pratiqué par les sociétés secrètes et que l'existence des masques dans une région permet toujours de supposer à l'origine l'existence d'une société secrète¹⁰¹. A partir des parallèles ainsi établis, Rüttimeyer formule l'hypothèse qu'il a existé au Lötschental, à une époque préhistorique où les habitants de la vallée étaient encore un *Naturvolk*, semblable aux primitifs actuels, une société secrète, limitée à la classe d'âge des célibataires, n'admettant en son sein que les jeunes gens ayant passé par un rite d'initiation (le saut de la Lonza), et pratiquant un culte des morts manifesté par la présence de masques et l'accomplissement de vols rituels. Cette *Lötschentaler Knabenschaft* serait une forme très ancienne, et donc très proche de la forme originelle, des sociétés de garçons décrites par Hoffmann-Krayer.

¹⁰⁰ L. Rüttimeyer, *Urethnographie...*, pp. 365 et 366.

¹⁰¹ L. Rüttimeyer, *Über Masken...*, pp. 215 et 216.

Eduard Hoffmann-Krayer : le rôle justicier, sacré et guerrier des sociétés de garçons

C'est dans l'article *Einige Schweizerische Masken und Maskenbräuche* que Hoffmann-Krayer montre la signification des masques du Lötschental et des masques suisses en général. L'observation des peuples primitifs et plusieurs éléments des coutumes de masques telles qu'elles sont pratiquées encore en Suisse à certains endroits permettent de conclure que les masques ont représenté des esprits. Le nom des masques et l'expression de leur « visage » révèlent la nature de l'être qu'ils représentent. En effet, les masques suisses sont généralement nommés *Larven* ; or ce mot vient du latin *larva* qui désigne à l'origine un démon, un fantôme. Le but premier du déguisement était la personification d'un être surnaturel et non la simple dissimulation. En outre, les masques ont une expression grimaçante et un visage monstrueux, surhumain, qui sont les caractéristiques d'êtres démoniaques. Quant au rôle des personnages masqués, Hoffmann-Krayer le définit ainsi : les cortèges bruyants des masques repoussent les mauvais esprits entravant la fertilité — tout en les représentant — et purifient les vivants. (Meuli résoudra cette contradiction.) En effet, le sens originel de Carnaval est la célébration du retour du printemps et la chasse de l'hiver, de la mort, des mauvais esprits ; c'est le christianisme qui, entraînant un mélange des représentations païennes et chrétiennes, a donné peu à peu à Carnaval le sens d'une joie de vivre qui se manifeste avant les restrictions du Carême, chassant de la conscience les significations anciennes.

Ainsi, l'aspect effrayant et archaïque des masques du Lötschental permet d'affirmer qu'ils ont vraisemblablement conservé les caractéristiques du type originel ; on les porte à Carnaval pour chasser les démons en créant un vacarme « infernal », et on asperge les gens de sang ou bien on leur frappe la tête d'un sac de cendres dans le but de les purifier, comportement que Mannhardt nomme « le coup de verge vital » (*der Schlag mit der Lebensrute*). Les porteurs de ces masques ne sont toutefois plus conscients de la signification réelle de leur rôle.

L'emploi de sacs de cendres a été autrefois très répandu en Suisse, ainsi que l'attestent un décret de Bâle, daté de l'année 1561, qui interdit « de se comporter grossièrement, de battre les gens avec des sacs et de déchirer leurs vêtements », et un sermon de Zurich, de l'année 1601, dans lequel le prédicateur s'élève contre « les allées et venues de personnes portant des sacs pleins de cendres dont elles frappent les gens rencontrés ¹⁰². » De même, l'usage de déguisements « démoniaques » est attesté en Suisse dès le XV^e siècle : Hoffmann-Krayer a retrouvé de nombreuses interdictions ayant pour objet le déguisement *in tüfelswis*. Ce qui est surprenant, c'est que dans les fréquentes interdictions émanant

¹⁰² Traduit de Hoffmann-Krayer, *Die Fastnachtsgebräuche...*, p. 275.

des autorités aux XV^e et XVI^e siècles et ayant pour objet le fait de se déguiser, les mentions de masques (de bois ou de tissu, servant à dissimuler le visage) sont très rares¹⁰³. Est-ce parce qu'à cette époque l'usage de masques (*Larven*) était encore très peu répandu ? Des recherches plus poussées dans les archives locales devraient aider à répondre à cette question. Ce qui semble certain, c'est que le noircissement du visage a été l'un des premiers moyens utilisés pour dissimuler son visage et qu'il est le précurseur des masques en bois.

L'usage de la suie semble relativement ancien. Erhard von Appenwiler rapporte dans sa chronique de l'année 1467 que « le duc Sigismond d'Autriche a fêté le Carnaval à Bâle et a mené joyeuse vie en participant à des tournois et à des bals ; il s'est même battu avec le duc d'Halwyl, et, mâchuré de suie, il a parcouru la ville en compagnie de femmes ». D'autres paroles du prédicateur cité plus haut attestent l'existence d'une même pratique à Zurich : « le mercredi des Cendres, il est même arrivé que des serviteurs du diable courent dans les rues, le visage noir de suie (*mit brämpten angesichten*). En 1783, à Bâle, douze jeunes gens sont punis de vingt « batzes » pour avoir traversé la ville « avec des vêtements féminins (*verwechselt*) et le visage noir de suie ». En 1833, on arrête, à Bâle toujours, un groupe d'hommes « vêtus de noir et ayant le visage noirci¹⁰⁴ ». Hoffmann-Krayer pense que de l'usage de la suie comme premier masque sont issus les masques noirs qui seraient les plus anciens ; il a retrouvé une preuve de l'existence de tels masques dans un album bâlois du XVI^e siècle¹⁰⁵. Aux masques noirs ont succédé les masques colorés de teintes naturelles. Si cela s'était passé ainsi dans le Lötschental, l'usage des masques de bois ne remonterait pas à la préhistoire, comme le pense Hoffmann-Krayer lui-même.

Les porteurs de masques sont généralement des jeunes gens célibataires qui jouent dans la vie sociale un rôle particulier. Hoffmann-Krayer note que les groupements de jeunes gens présentent certaines caractéristiques et il relève l'existence en Suisse de sociétés de garçons (*Knabenschaften*, confréries de jeunes gens, abbayes de jeunesse) exerçant une forme de justice populaire. Il dégage quatre critères permettant de reconnaître l'existence d'un tel groupement¹⁰⁶ :

1. l'organisation : elle se manifeste par l'existence de statuts et de protocoles, de conditions particulières que les nouveaux membres doivent remplir pour entrer dans la *Knabenschaft* (âge minimum, célibat, intégrité physique et morale, paiement d'un droit d'admission) ; une telle confrérie possède également des biens (vin et argent surtout) qui pro-

¹⁰³ E. Hoffmann-Krayer, *Einige Masken...*, p. 505.

¹⁰⁴ Traduit de E. Hoffmann-Krayer, *Die Fastnachtsgebräuche...*, pp. 273 et 274.

¹⁰⁵ E. Hoffmann-Krayer, *Einige Masken...*, p. 506 et cf. le masque noirci de suie ramené du Lötschental par Rütimyer, reproduit dans *Urethnographie...*, p. 363.

¹⁰⁶ Cf. E. Hoffmann-Krayer, *Knabenschaften...*

viennent de sources diverses parmi lesquelles on peut nommer les tributs perçus lors des fiançailles et des mariages des membres et lors du remariage des veufs et des veuves, le dédommagement exigé de l'étranger épousant une fille de leur village et les droits d'admission payés par les nouveaux membres.

2. le contrôle des bonnes mœurs et de la moralité : il est exercé par les membres de la confrérie des jeunes gens. Celle-ci veille à la religiosité de ses membres et des habitants de la communauté citadine ou villageoise et à leur moralité sexuelle : chacun est tenu d'assister à la messe, d'observer le jeûne, de se comporter et de se vêtir décemment ; les relations sexuelles en dehors du mariage, les discordes conjugales, les adultères, le remariage des veufs et des veuves, sont punis par les garçons qui veillent aussi à la juste répartition des filles dans la communauté (« punition des étrangers ») et flétrissent les vieux célibataires n'ayant pas accompli leur « devoir » de reproduction. Les contrevenants sont l'objet d'un « charivari » : les jeunes gens créent un vacarme discordant devant leurs fenêtres ; ou bien ils exigent des coupables un tribut ou une amende. Si ceux-ci refusent de payer leur dû, ils deviennent victimes d'un charivari effectué alors à titre de représailles.

Cette « justice populaire » peut prendre d'autres formes variées : tribunal de fous, lecture du registre des péchés, représentation théâtrale du délit, persiflage et reproches publics, objets symboliques (c'est-à-dire rappelant de manière symbolique la faute commise) placés devant la maison des coupables.

3. un rôle important lors des fêtes : les jeunes gens organisent et dirigent les festivités de Carnaval, contrôlent la danse, possèdent les masques et les déguisements ; ils sont représentés officiellement aux fêtes religieuses et participent aux mariages, percevant un tribut du jeune couple ou lui adressant des vœux de bonheur. Hoffmann-Krayer voit dans les activités de ces confréries les traces de cultes préchrétiens, car elles ont lieu à des dates qui sont d'anciennes époques de culte (le Nouvel-An, les Rois, Carnaval, Pâques).

4. une activité guerrière ; dans des temps plus anciens, les jeunes gens étaient aussi des guerriers ; les sabres et les fusils que portent les membres de certaines confréries lorsqu'ils participent aux fêtes de la communauté rappellent ce rôle militaire de la jeunesse.

Ainsi ces sociétés de garçons présentent-elles trois caractéristiques étroitement liées : elles sont justicières, sacrées et guerrières.

J'ai décrit plus haut certaines activités particulières aux jeunes gens célibataires du Lötschental. Parmi elles, on retrouve deux des quatre caractéristiques permettant à Hoffmann-Krayer de déceler l'existence d'une confrérie de garçons : le contrôle de la moralité sexuelle et des fréquentations des filles, dont les vers moqueurs récités devant la fenêtre d'une fille ayant eu des relations sexuelles avant son mariage

et les combats entre garçons rivaux de villages différents sont la manifestation, et le rôle joué lors des fêtes qui se traduit par l'organisation du Carnaval et de ses danses, le port de déguisements et les tirs effectués lors des mariages. On n'a retrouvé jusqu'à présent ni statuts ni protocoles attestant dans le Lötschental l'existence d'un groupe limitant son accès à des individus remplissant certaines conditions autres que l'âge et le fait d'être célibataire (si ce n'est la légende des *Schurten Diebe*). Or d'après le professeur Niederer, les statuts des sociétés de garçons ne sont pas très anciens. Ils seraient apparus vers le XVI^e siècle, sous l'influence de groupes citadins, tels les corporations, qui, eux, présentent des statuts particuliers. Mais l'absence de tels statuts ne signifie pas l'absence d'une organisation de jeunes gens ; celle-ci prend alors plutôt la forme d'une classe d'âge, qui englobe tous les hommes célibataires d'une communauté et qui exerce une activité particulière dans certaines circonstances de la vie communautaire. C'est une telle forme d'organisation que l'étude de l'activité des célibataires permet de déceler dans le Lötschental, forme que Rüttimeyer considère comme beaucoup plus récente, parce qu'apparemment moins organisée, que celle qu'il a reconstituée à partir de la légende des *Schurten Diebe*¹⁰⁷.

*Karl Meuli : le comportement punitif des masques,
gage de la prospérité des vivants*

Meuli expose sa théorie des masques dans l'article *Maske*, dans son livre *Schweizer Masken* et dans l'article *Bettelumzüge im Totenkultus, Opferritual und Volksbrauch*. Il reprend l'hypothèse de Hoffmann-Krayer, à savoir que les masques portés actuellement à Carnaval ont représenté des esprits à une époque plus ancienne. Il reprend également les deux éléments de la coutume dont Hoffmann-Krayer s'est servi pour étayer son hypothèse : le nom des masques et leur aspect particulier, les développe et y ajoute un troisième, le comportement des personnages masqués qui lui permet de donner à ses hypothèses l'ampleur d'une théorie.

a) le nom des masques

Meuli a recherché l'étymologie de nombreux noms désignant les masques ou les personnages portant des masques. Dans leur première acception ces mots désignent souvent un être non humain, un esprit. Le mot *Larve*, employé en Suisse pour désigner un masque de bois, et déjà expliqué dans ce sens par Hoffmann-Krayer, vient du mot latin *larva*, esprit, fantôme ; selon Meuli, le mot *larva* viendrait du mot *lares*, désignant les dieux du logis et primitivement les esprits des morts. Lors des *Compitalia*, fêtes en l'honneur des *lares*, on portait des masques

¹⁰⁷ L. Rüttimeyer, *Über Masken...*, p. 217.

de bois nommés *larvae*. Le fait que le mot *larva* désigne à la fois un esprit inquiétant et le masque porté lors de ces fêtes est pour Meuli une preuve de l'identité originelle entre masques et esprits des morts. De même le mot *masca*, terme probablement germanique d'où vient le mot *Maske*, attesté dès le VII^e siècle chez les Lombards, présente plusieurs sens prouvant cette identité : *masca* désigne

- un filet, le filet dont on entoure le mort ;
- l'esprit du mort revenant enveloppé dans son filet ;
- un esprit mauvais dévorant les intestins des vivants ;
- un être humain, surtout une femme, ou une sorcière ;
- une injure adressée à une femme (souvent libertine) ;
- le déguisé avec son filet, représentant l'esprit du mort.

Le mot *Tschämeler* ou *Schämeler*, désignant un personnage masqué en Suisse centrale est l'équivalent du mot *Scheme*, nom du masque de bois en Allemagne du Sud, au Tyrol et à Nürnberg. Ce mot vient du vieux haut allemand *scema*, signifiant être, esprit. Le verbe correspondant *scemele* donne pour le Moyen Age suisse *tSchämele*, se masquer. De même *Streggele*, *Strätteli*, désignant un personnage masqué de Suisse centrale, est une forme du mot *Schrat*, sorte de démon femelle, ou de sorcière. *Schrat* vient du vieux haut allemand *scrato* qui désigne un esprit revenant chez les vivants et le personnage masqué le représentant¹⁰⁸.

b) l'aspect et l'attitude des personnages masqués

Meuli note¹⁰⁹ que l'aspect étrange et insolite du costume et des masques portés prouve que les personnages ainsi vêtus n'appartiennent pas à l'ordre humain mais à un autre ordre, quasiment surnaturel. De même leur attitude générale n'est pas « humaine », elle évoque celle des esprits, elle est *geisterhaft* ; les personnages masqués se meuvent d'une manière particulière : leur démarche est légère, rythmée, faite de sautillements et de pas de danse ; ils s'entourent de sons étranges : battements des tambours, harmonies des flûtes, tintements des cloches ; ils se taisent ou chuchotent ou parlent par énigmes. Mais c'est surtout leur comportement qui dévoile la nature de l'être qu'ils représentent.

c) le comportement des personnages masqués

Ceux-ci sont habituellement les membres des sociétés de garçons. L'étude de leur comportement permet à Meuli de relever trois formes principales :

- les masques quêtent, comme lors des cortèges du Nouvel-An (*Heischezüge*)¹¹⁰ ; cette quête a un caractère particulier ; les

¹⁰⁸ Cf. K. Meuli, *Maske*, pp. 1757 sq. et *Schweizer...*, pp. 31, 43, 59, 60.

¹⁰⁹ K. Meuli, *Maske*, pp. 1810 sq.

¹¹⁰ Cf. K. Meuli, *Bettelumzüge...*

masques exigent, et profèrent des menaces insolites : ils parlent d'arracher le toit, de piller la maison, de semer le désordre, de mettre tout « à l'envers » ;

- les masques blâment et punissent : ce sont des personnages souvent masqués qui exercent à Carnaval les diverses formes de justice populaire décrites par Hoffmann-Krayer (tribunaux de fous, charivari, récitation de vers moqueurs) et qui battent et salissent les personnes rencontrées ;
- après avoir exercé leur activité justicière, les masques distribuent des dons et des souhaits de prospérité et disparaissent.

Ces deux dernières formes correspondent souvent à deux catégories de masques : les vilains et mauvais masques blâment et punissent, les bons et beaux masques distribuent des dons ou des vœux de prospérité.

Pour expliquer ce comportement particulier des masques de Carnaval et du début de l'année, Meuli le compare aux coutumes de masques dans les sociétés primitives. La lecture de Frobenius (*die Masken und Geheimbünde Afrikas*) lui montre que les masques africains appartiennent à des sociétés secrètes (l'équivalent des *Knabenschaften*), que seuls les membres de ces sociétés ont le droit de les porter et qu'ils représentent les esprits des ancêtres. Or le comportement des masques « primitifs » présente de nombreuses ressemblances avec celui des masques européens : les masques africains pillent, punissent et même tuent en toute impunité ; la nature de l'être qu'ils représentent leur en donne le droit ; ils exercent ainsi une justice sacrée contre laquelle aucun humain ne peut s'élever. Cette similitude du comportement des masques africains et européens permet à Meuli d'affirmer que c'est la même croyance qui lui est sous-jacente dans les deux cas ; cette croyance, encore consciente chez les « primitifs » ne l'est plus chez les sociétés « évoluées » mais l'a été à l'époque lointaine où nos ancêtres se trouvaient au stade de la préhistoire, qui est celui des « primitifs » actuels.

Cette croyance, « matérialisée » par le comportement des masques, est la croyance primitive et universelle en la toute-puissance des esprits des morts : vie et mort, ordre et chaos, santé et maladie, fécondité et stérilité, tout vient d'eux. Cette toute-puissance les rend redoutables ; les vivants craignent leur colère, cause des maux qui frappent l'humanité, et cherchent à se les concilier et à les apaiser par des dons et des sacrifices. Meuli explique la double nature des esprits en se référant à la croyance particulière dont le phénomène de la mort est l'objet ; il s'agit de la croyance primitive en la *Blutrache* (vengeance par le sang) : il n'y a pas de mort naturelle ; chaque mort étant violente, c'est-à-dire due à la malveillance d'un vivant, l'esprit du mort est censé revenir chez les vivants pour exercer sa vengeance. Il faut laisser l'esprit mani-

fester sa colère, tourmenter les vivants et leur infliger mille maux pour qu'il s'apaise et leur soit à nouveau bénéfique. Le rôle des masques est alors d'assurer la prospérité des vivants en permettant aux esprits furieux de se manifester à travers eux : en laissant les masques-esprits piller et châtier à leur guise, la société des vivants « force » les esprits à la réciprocité, car elle sait que lorsque leur colère est apaisée, ceux-ci dispensent à nouveau leurs bienfaits. C'est en quelque sorte une forme de *do ut des*.

Les masques de Carnaval sont la survivance de cette forme archaïque. La croyance dans le retour des esprits des morts a laissé sa trace en Europe dans les nombreuses légendes relatives aux « chasses sauvages » conduites par des seigneurs damnés, esprits passant à train d'enfer et frappant de maladies diverses ou même de mort les personnes se trouvant sur leur chemin. Un récit normand du XI^e siècle atteste la croyance aux passages de la *familia Herlechini*, la *maisnie Hellequin*, armée des morts menée par le seigneur Arlequin¹¹¹. On retrouve en Valais, sous une forme plus christianisée, des légendes relatives aux processions d'âmes en peine, errant jusqu'à ce qu'un geste d'un vivant les délivre de leur purgatoire, et causant aux personnes rencontrées des maux plus ou moins durables. Une telle procession se nomme *Gratzug* dans le Lötschental¹¹². Ces passages ont lieu à des moments de rupture situés entre une fin et un commencement, tel le passage d'une année à l'autre : le monde souterrain s'ouvre (*mundus patet*) et libère ses habitants pour un délai plus ou moins long. Or c'est à ces moments que les jeunes gens masqués exercent leur action punitive. Meuli voit dans cette coïncidence temporelle une autre preuve de la nature des êtres représentés par les masques. Ainsi Meuli résout-il la contradiction relevée chez Hoffmann-Krayer, à savoir comment les masques représentent les esprits et les chassent en même temps ; la société des vivants ne chasse pas les mauvais esprits ; au contraire, elle leur permet de se manifester pour qu'ils s'apaisent.

S'appuyant sur les conclusions de Rütimeyer et de Stebler, Meuli peut retrouver dans le Lötschental tous les éléments lui permettant d'intégrer dans sa théorie les masques de la vallée et d'affirmer que ceux-ci ont représenté autrefois les esprits des morts. En effet, le nom des personnages masqués lui semble une preuve de cette identité : il donne au mot *Roitschäggäta* le sens relevé par Stebler, c'est-à-dire taché de suie, parce que les *Roitschäggätä* sortent de la cheminée ; or la cheminée est en de nombreux endroits considérée comme le lieu de séjour des esprits des morts. De même, le comportement des *Roitschäggätä* paraît à Meuli significatif : ceux-ci punissent les vivants en les asper-

¹¹¹ K. Meuli, *Schweizer...*, p. 61.

¹¹² Cf. P. Geiger, *Der Totenzug* et E. Tappolet, *Vom Schicksal...*

geant d'un liquide nauséabond, en les frappant de leurs sacs de cendres, en leur noircissant le visage de suie, pour que prospérité s'en suive. Meuli nomme ce comportement *Segen durch Busse* (la bénédiction par la pénitence)¹¹³. De plus, les *Roitschäggätä* ont formé autrefois une confrérie présentant le caractère sacré, justicier et militaire relevé par Hoffmann-Krayer. Le caractère sacré et justicier de cette *Knabenschaft* lui vient de la mission que la société lui confie d'assurer par la représentation des esprits des morts la prospérité des vivants. Quant à son caractère guerrier, il se manifeste, selon Meuli, dans le rôle que cette *Knabenschaft* a joué dans le *Trinkelstierkrieg* de 1550¹¹⁴.

*Hans Georg Wackernagel : la mission sacrée des rebelles
du Trinkelstierkrieg*

C'est dans l'article *der Trinkelstierkrieg vom Jahre 1550* que Wackernagel explique le rapport qui existe, selon lui, entre les *Roitschäggätä* et la révolte de 1550. J'en rappelle brièvement le déroulement. Le renouvellement du traité avec la France rencontre en Valais une vive opposition par laquelle le peuple manifeste son mécontentement envers le roi de France. Les autorités civiles et religieuses, appuyées par des envoyés confédérés, tentent de vaincre la résistance populaire. Ni menaces ni promesses n'y parviennent. Les diètes se succèdent, rencontrant toujours le même refus, particulièrement de la part des dizains de Sierre et de Loèche. Finalement, jouant sur le désir commun des dizains de ne pas se séparer des Confédérés, influencée par les messages des cantons catholiques et pressée par leur départ prochain, la diète du 29 août 1549 emporte l'accord des dizains, non pas à l'unanimité, comme cela aurait dû être le cas, mais à la majorité, le dizain de Loèche maintenant fermement son opposition. Et c'est à Loèche que le 6 janvier 1550 éclate la révolte. Des conjurés, qui ont prêté serment la nuit du 5 au 6 janvier, dissolvent l'assemblée communale à laquelle assiste le grand bailli, et accompagnés de *Trinkelstiere* et d'autres porteurs de cloches venus de Sierre, se rendent à Viège. Des partisans des pays sujets de Gesteln et de Lötschen se joignent à eux, malgré les conseils du châtelain de Gesteln. De Viège, renforcés par des gens de Brigue, les rebelles se dirigent vers Sion. Entre-temps, les autorités ont appelé sous les bannières le peuple des dizains, afin que celui-ci se rende à Sion où l'évêque parvient à empêcher que les rebelles tirent parti de ce rassemblement et réussit à rétablir le calme. Des enquêtes sont menées dans chaque dizain pour découvrir les participants à la révolte et de fortes amendes leur sont infligées.

¹¹³ K. Meuli, *Maske*, p. 1815.

¹¹⁴ K. Meuli, *Schweizer...*, p. 14.

Wackernagel relève dans ce soulèvement plusieurs éléments qui lui paraissent insolites :

1. le nom de cette guerre : on désigne celle-ci du terme *Trinkelstierkrieg*, la guerre des *Trinkelstiere*. Wackernagel, comme Imesch¹¹⁵, pense qu'il ne s'agit pas ici de taureaux munis de cloches, mais bien d'hommes portant des sonnailles. La preuve en est que le port des cloches constitue l'un des motifs pour lequel certains rebelles ont été amendés.

2. le costume des guerriers : les archives¹¹⁶ mentionnent « des cloches, des plumes de coq, des branches de sapin et autre équipement guerrier ». Wackernagel pense que les rebelles devaient porter certainement des masques d'animaux, vraisemblablement de taureaux puisque les porteurs de cloches sont nommés *Trinkelstiere*. Il interprète alors les plumes de coq et les branches de sapin comme faisant partie du déguisement porté par les rebelles qui sont en réalité des guerriers masqués.

3. la date du soulèvement : celui-ci éclate dans la nuit du 5 au 6 janvier et se répand dès le lendemain ; Wackernagel rappelle que ce sont là deux dates importantes du point de vue folklorique : la nuit du 5 au 6 janvier est la dernière des douze nuits, et le 6 janvier est le jour des Rois.

4. le comportement des rebelles : ils menacent ceux qui ne veulent pas se joindre à eux d'attaquer leur maison et d'y voler les provisions destinées aux femmes et aux enfants. Les habitants de la vallée de Saint-Nicolas se plaignent que les rebelles les ont forcés de se mêler à eux en les menaçant de les chasser de leur vallée s'ils résistaient. De plus, les rebelles prononcent des paroles de provocation (*tratzliche Worte*) et des injures contre les autorités : ils parlent de détruire le couvent de Géronde, d'aller à Valère boire le vin des chanoines et de les passer par-dessus les créneaux. (Wackernagel déduit de cette attitude hostile au clergé que certains insurgés étaient peut-être des partisans de la Réforme et que la répression du soulèvement recouvrait des mesures de Contre-Réforme.)

Ces quatre éléments insolites permettent à Wackernagel de rapprocher le *Trinkelstierkrieg* d'une coutume particulière, les cortèges de quête (*Heischezüge*, *Bettelumzüge* décrits et analysés par Meuli). Ceux-ci en effet présentent trois caractéristiques que l'on retrouve dans le *Trinkelstierkrieg* : le cortège de quête a lieu à une date particulière (souvent le 6 janvier), les quêteurs sont masqués et leur comportement est particulier : ils menacent ceux qui n'obtempèrent pas de piller leur maison, ou de mettre tout à l'envers. Cependant il manque à ce soulève-

¹¹⁵ Cf. D. Imesch, *Zum Namen...*

¹¹⁶ Diète du 27 et 28 mars 1550, in *Truffer*.

ment un élément pour rendre l'analogie encore plus frappante : qui sont les acteurs de la révolte de 1550 ? Sont-ils des jeunes gens célibataires organisés en confrérie, comme le sont les participants des cortèges de quête ? Les archives étant muettes à ce sujet, Wackernagel se voit obligé de faire un crochet dans sa démonstration. Le fait qu'il a existé lors de cette guerre une conspiration de la « matze », et que les Confédérés parlant des rebelles emploient le terme péjoratif de *matzenlüt*¹¹⁷, atteste la ressemblance entre le *Trinkelstierkrieg* et une levée de « matze ». De ce que les participants aux levées de « matze » sont des jeunes célibataires appartenant aux familles des notables et formant un groupe particulier au sein de la société, Wackernagel déduit que les participants à la guerre de 1550 sont des jeunes gens célibataires appartenant à une confrérie et que, inversement, les jeunes gens participant aux levées de « matze » ont été probablement masqués, comme leurs semblables de la guerre de 1550.

Voilà vérifié le quatrième élément assurant la réalité de l'analogie établie entre le *Trinkelstierkrieg* et les cortèges de quête. Ceux-ci sont composés de jeunes gens célibataires qui, masqués le plus souvent, s'en vont quêter le jour de l'An de maison à maison. Si les gens se montrent généreux, ils se voient adresser un « contre-don » sous forme de souhaits de prospérité pour l'année à venir. Les récalcitrants, par contre, se voient l'objet de malédictions et de souhaits de ruine, de mort et de maladie. Meuli explique le comportement des quêteurs en se référant à la croyance en la *Blutrache* : les quêteurs représentent les esprits des morts venus se venger. Aussi les vivants doivent-ils les apaiser en leur remettant les dons qu'ils exigent, pour que les esprits calmés dispensent à nouveau leurs bienfaits, ce que les jeunes gens expriment sous forme de souhaits de prospérité. Si les vivants refusent, ils s'exposent à la fureur des esprits, qui se manifeste dans les malédictions que profèrent les jeunes gens. Etant donné les ressemblances relevées, Wackernagel considère le *Trinkelstierkrieg* comme un cortège de quête particulier : les guerriers de 1550 sont en réalité chargés d'accomplir la vengeance des esprits, comme les quêteurs du Nouvel-An, ce qui explique les caractères insolites du soulèvement. Ce qui distingue cependant celui-ci d'un tel cortège, c'est son aspect guerrier contrastant avec l'allure pacifique des cortèges de quête. Or cette opposition n'est qu'apparente : le *Trinkelstierkrieg* n'est pas un fait isolé mais appartient à l'ensemble des campagnes valaisannes de la « matze ». Quant à celles-ci, elles sont en relation avec une forme de guerre que l'on retrouve au Moyen Age de la Savoie jusqu'en Allgäu : la guerre des paysans, qui se caractérise par l'emploi de masques et de « matzes ». Et celle-ci, avec ses masques guerriers, n'est qu'une forme particulière et non pacifique des

¹¹⁷ Cité par H. G. Wackernagel, *Der Trinkelstierkrieg...*, p. 8.

cortèges de quête décrits par Meuli ; elle semble être une des caractéristiques des peuplades alpines au Moyen Age et même des régions montagneuses en dehors des Alpes ; on retrouve en effet le même genre d'activité guerrière et le même usage de masques guerriers dans les Balkans, dans le Caucase et jusque dans l'Himalaya.

Pour Wackernagel, les *Roitschäggätä* actuels sont les descendants des membres de la société secrète qui a participé à la guerre de 1550 ; ils ont conservé le costume de leurs ancêtres, de sorte qu'il suffit d'observer le déguisement qu'ils portent à Carnaval pour reconstituer le costume des *Trinkelstiere*. Les membres de la *Knabenschaft* du Lötschental ont donc revêtu des peaux, des cloches et des masques, auxquels ils ont ajouté des plumes de coq et des branches de sapin, pour joindre le soulèvement à une période où la confrérie remplit la mission sacrée que lui a confiée la société. C'est ce qui donne au *Trinkelstierkrieg* de 1550 l'aspect particulier qui le rapproche du phénomène médiéval des guerres paysannes qui ont marqué plus particulièrement les territoires alpins et dans lesquelles l'activité guerrière se superpose au rôle sacré dévolu aux membres des confréries de jeunes gens.

Raymond Christinger : le saut de la Lonza, rite de passage de la confrérie des « Schurten Diebe »

Dans le livre écrit en collaboration avec Willy Borgeaud, « Mythologie de la Suisse ancienne », et dans l'article « Masques valaisans et nouvelle année » Christinger propose une explication des masques du Lötschental qui procède d'un emploi différent de la méthode comparative : ce n'est pas chez les primitifs qu'il va rechercher l'explication de cette survivance mais dans la mythologie européenne, gréco-romaine et scandinave surtout. Les coutumes actuelles de Carnaval attestent qu'il a existé autrefois en Europe l'institution très répandue des confréries de jeunes gens. En effet, le comportement des jeunes gens à Carnaval présente une analogie frappante avec celui des « chasses sauvages » médiévales et avec celui des confréries antiques (*berserkir* scandinaves, *feinid* irlandais, jeunes Lacédémoniens, Luperques romains)¹¹⁸ : on retrouve dans leur comportement les mêmes vols, les mêmes pillages, le même mauvais traitement des personnes rencontrées. De ces ressemblances, Christinger déduit que les confréries européennes ont pratiqué des rites semblables à ceux des confréries antiques et que ces rites résultent de croyances similaires, sinon semblables, que l'étude de la mythologie permet de reconstituer. Il rejoint la théorie de Meuli en montrant que le rôle des confréries est de provoquer des « contreprestations » de la part des esprits en représentant ces derniers lors de la période critique du changement d'année pour assurer le passage d'une année à l'autre.

¹¹⁸ R. Christinger, *Mythologie...*, II, pp. 13-24.

Les personnages masqués jouent le rôle d'intermédiaires entre les deux mondes. L'identification aux esprits mauvais et le voyage entre les deux mondes sont un jeu dangereux, dont les jeunes gens se protègent en revêtant un costume particulier. Ils dissimulent leur nature humaine derrière des masques qui leur donnent une apparence animale ou démoniaque et sous des peaux de bête qui semblent jouer un rôle important dans les rites de passage. Lors de certaines initiations, s'envelopper dans une peau, c'est renaître une seconde fois et acquérir par la métamorphose une nouvelle identité ; de même Hadès porte une peau de loup pour passer d'un monde à l'autre. Ils se munissent également de cloches, qui sont censées écarter les forces maléfiques et protéger ainsi celui qui accomplit sa dangereuse mission, et d'un bâton qui est supposé aider les jeunes gens dans leur voyage, comme la béquille du shaman bouriate.

C'est pour accomplir un rite de passage particulier que les *Roitschäggätä* revêtent leur costume de peau et leur masque effrayant. Christinger découvre la trace du rite nécessitant un tel déguisement dans la légende des *Schurten Diebe* : il s'agit du saut par-dessus la Lonza que doivent réussir ceux qui veulent appartenir à la bande des voleurs. Pour expliquer ce passage de la Lonza, Christinger le compare à des traditions antiques relatant le franchissement d'une rivière : Héra, sous les traits d'une vieille femme, traverse une rivière sur les épaules de Jason ; arrivée sur l'autre rive, l'épouse de Zeus reprend ses traits habituels. De même Aphrodite, métamorphosée en vieille femme, aurait été transportée par le passeur Phaon ; de l'autre côté de la rivière elle aurait recouvré la jeunesse. Le même thème se retrouve en Egypte : le héros Anti transporte dans une île la déesse Hathor qui, parvenue à destination, redevient jeune. Le rajeunissement de ces déesses illustre un renouvellement cosmique : Héra symbolise l'année et Jason la transportant joue le rôle d'un passeur qui franchit les frontières du monde des esprits pour en ramener l'année nouvelle.

Le saut de la Lonza est la survivance d'un tel rite de passage et présente une double valeur : son but est d'assurer le renouvellement de l'année, le passage de la rivière symbolisant le passage d'une année à l'autre ; mais il constitue à la fois un rite d'initiation imposé aux néophytes ; cette épreuve, en effet, est analogue aux épreuves de force que devaient subir *berserkir* et *feinid* groupés en confréries et vivant de pillages rituels, tout comme les *Schurten Diebe*. C'est donc une telle confrérie, investie par la société d'une mission religieuse essentielle, qui survit actuellement dans la coutume des *Roitschäggätä*¹¹⁹.

* * *

L'image qui se dégage de ces théories est la suivante : en vertu de la croyance en la dépendance des vivants par rapport aux morts, la

¹¹⁹ R. Christinger, *Masques...*, p. 3.

société confie à la classe d'âge des jeunes gens une mission religieuse essentielle : aux dates où s'ouvre l'au-delà, elle les charge de réincarner les esprits des morts pour permettre à ceux-ci d'exercer leur action vengeresse et punitive et pour assurer ainsi le renouvellement et la prospérité de l'année en provoquant des « contreprestations » de la part des esprits calmés. Par là-même la société *initie* les jeunes gens : l'initiation consiste dans le contact avec les esprits des morts ; le non-initié n'ayant pas d'âme, c'est seulement au contact des esprits qu'il va en acquérir une et franchir ainsi le passage de l'adolescence à l'âge adulte. C'est ce caractère d'initiation, de contact avec l'au-delà qui donne au groupe des jeunes gens les droits et les devoirs qu'il détient et qui prête à la guerre de 1550 l'aspect de *Blutrache* mis en évidence par Wackernagel. Telle est la signification originelle de la coutume des *Roitschäggätä*, de leur costume et de leur comportement.

Le recours à la méthode comparative a permis aux auteurs ci-dessus d'affirmer la continuité temporelle entre la légende des *Schurten Diebe*, la guerre de 1550 et les masques actuels : ces trois éléments, si espacés soient-ils dans le temps, attestent, dans le Lötschental, l'existence d'une *Knabenschaft* dont les *Roitschäggätä* actuels sont la survivance ; la mise en relation réciproque de ces trois éléments a donné des masques du Lötschental une image présentant suffisamment de ressemblances avec les masques primitifs pour que les auteurs en question puissent déduire de la signification de ceux-ci que la coutume des *Roitschäggätä* a eu autrefois la fonction primitive de représentation des esprits des morts.

B. QUELQUES OBJECTIONS AUX THÉORIES PRÉSENTÉES

J'ai montré en quoi consiste la position théorique et la méthode communes aux théories ci-dessus : c'est leur conception évolutionniste sous-jacente qui les entraîne à ne trouver la signification des masques que dans un état archaïque reconstitué à partir de l'observation des « primitifs ». Malgré l'aspect séduisant qu'elle présente, cette reconstitution donne lieu à quelques objections.

1. Le procédé de reconstitution consiste dans l'emploi de la *méthode comparative*. Or les auteurs qui l'utilisent ne tiennent pas compte de l'inégalité des termes de la comparaison : Rüttimeyer par exemple traite sur le même pied le matériel résultant de son enquête directe dans le Lötschental et le matériel « primitif » résultant de la compilation d'auteurs qui ont déjà « traité » ce matériel en fonction de leur position théorique, position ayant pu influencer non seulement sur leur présentation des faits rapportés mais encore sur leur perception de ceux-ci (dans le cas où ils se sont rendus en personne dans les peuplades dont ils parlent). Quant à Meuli, si l'observation directe lui a fourni une partie importante du matériel qu'il traite, comme c'est le cas pour les masques suisses, c'est

essentiellement sur la compilation de sources écrites diverses qu'il fonde sa théorie des masques. Or, si le matériel résultant de l'observation directe est déjà sujet à la déformation, selon le découpage qui est fait du champ d'observation, la perception que l'on a des faits observés, le traitement que l'on donne au matériel recueilli et la manière dont on le présente, on mesure à quel point la marge de déformation devient importante lors du travail de compilation. En face des reconstitutions ainsi édifiées, on peut se demander à quelle « réalité » correspond l'image qu'elles donnent.

2. Une autre objection au procédé employé est que la comparaison porte sur des traits isolés de leur contexte : on ne se pose pas la question de voir les relations que le phénomène des masques entretient avec l'organisation sociale où il se manifeste ; on l'en abstrait et on le traite comme un élément indépendant du tout dont il fait partie. De là, on va déduire de la ressemblance extérieure relevée entre deux éléments ainsi isolés (masques primitifs et masques européens) une ressemblance en profondeur, ce qui amène à affirmer que deux éléments qui ont la même forme ont la même fonction ou qu'à un même effet correspond une même cause. C'est ne pas tenir compte des relations qui dans chaque société unissent les éléments entre eux et chacun d'eux avec l'ensemble. Les conceptions actuelles font porter la comparaison non plus sur des éléments isolés mais sur des systèmes de relations.

3. Un autre aspect critiquable de ces théories est l'équivalence qu'elles posent entre les « primitifs » actuels et les ancêtres préhistoriques de la société européenne. En plus de l'ethnocentrisme qu'elle manifeste, une telle conception refuse aux sociétés « primitives » la dimension historique qui fait que ces sociétés ne sont pas immobiles et « fossilisées » mais qu'elles sont soumises aux mêmes lois du changement et à la même pression événementielle que les sociétés dites « évoluées », de sorte qu'il est erroné d'affirmer que les « primitifs » actuels sont restés au « stade » de nos ancêtres préhistoriques. Ils ont connu une histoire qui les a rendus aussi différents de leurs propres ancêtres préhistoriques que les Européens actuels des leurs. Une telle équivalence est d'autant moins acceptable que le critère employé pour mesurer le degré d'« évolution » et de capacité « évolutive » est le critère technique, qui est un critère arbitraire, privilégié par la démarche ethnocentrique.

4. L'absence de dimension historique, les théories en question l'attribuent également aux survivances, ces manifestations insolites et incompréhensibles décelables dans les sociétés « évoluées » et issues en droite ligne de la préhistoire : la forme en est demeurée intacte, fidèle reflet de la forme préhistorique, dont la signification s'est perdue au cours de l'évolution subie. Cette persistance de la forme permet aux auteurs ci-dessus d'affirmer la continuité entre l'état archaïque reconstitué et la forme survivante actuelle, continuité qui rend possible l'utilisation des

« primitifs » considérés comme étant encore à ce stade archaïque en vue de la reconstitution de la fonction originelle que la forme survivante a perdue. Cette conception qui place les survivances hors du temps est liée à celle qui voit la société comme faite d'éléments juxtaposés : comme ces éléments sont isolés les uns des autres, il est possible que certains « évoluent », c'est-à-dire soient pris dans le mouvement de l'histoire, tandis que d'autres se fossilisent, échappent à l'histoire, c'est-à-dire conservent leur forme archaïque et survivent. De plus, la forme et la fonction sont considérées comme indépendantes, puisque la forme peut survivre à la fonction. C'est ne pas tenir compte de l'histoire et des changements qui depuis la préhistoire jusqu'à l'époque actuelle, ont touché toute la société, du fait des relations entre les éléments qui la composent, et non pas seulement quelques éléments isolés, laissant d'autres dans leur état « préhistorique ».

5. Le point de vue évolutionniste, sous-jacent aux théories que j'ai nommées « anciennes » pour cette raison précisément conduit les auteurs ci-dessus à donner au mot « traditions » un sens particulier : ce sont des éléments archaïques de civilisation ayant persisté depuis la préhistoire et que seule une reconstitution peut expliquer. Traditions et survivances sont donc équivalentes. Le but de la recherche folklorique est alors d'opérer ces reconstitutions à l'aide de la méthode comparative étendue aussi loin dans le temps et dans l'espace qu'il est nécessaire et de sauver les traditions qui se perdent en se hâtant de les recenser. La recherche folklorique conçue sous cette forme est entièrement tournée vers le « bon vieux temps », et en considérant les traditions comme des îlots immobiles échappés miraculeusement à la pression de l'histoire, elle exclut de son champ d'étude le problème du changement social et se détourne du présent.

Ces objections portent sur la position et la méthode communes aux théories dites « anciennes ». Avant de présenter les conceptions nouvelles de la recherche folklorique actuelle, je formule quelques objections à propos des hypothèses de Wackernagel et je présente un aspect de la théorie de Meuli qui me semble particulièrement intéressant et qui donne lieu à quelques remarques supplémentaires.

Le problème de l'existence des masques dans le « Trinkelstierkrieg »

C'est à dessein que j'ai présenté un exposé détaillé du *Trinkelstierkrieg* de 1550, car la connaissance du contexte de la guerre à laquelle le Lötschental a participé donne de celle-ci une image un peu différente de celle qui se dégage de la lecture de l'article de Wackernagel. L'élément peut-être le plus sujet à discussion est la question des masques. D'après Wackernagel, les rebelles portaient des masques d'animaux¹²⁰. Or les

¹²⁰ H. G. Wackernagel, *Der Trinkelstierkrieg...*, pp. 4 et 7.

archives, qui contiennent des détails précis sur le comportement des rebelles et les paroles de provocation que certains ont prononcées contre les autorités, ne parlent pas de masques. Les descriptions relatives à l'aspect extérieur des rebelles mentionnent « des cloches, des plumes de coq, des branches de sapin et autre équipement guerrier » ; étant donné la précision des descriptions, la présence de masques, si les rebelles en avaient porté, n'aurait-elle pas été définie ? à moins qu'à l'époque les masques soient d'usage tellement courant qu'on ne les mentionne pas ou qu'on les englobe dans l'expression générale *und andrer Kriegsrüstung* ? Si les masques de l'époque étaient des masques d'animaux, de taureaux, puisqu'on parle de *Trinkelstiere*, et comme les masques actuels du Lötschental sont censés être identiques à ceux portés par les Lötschards lors de cette guerre, comment se fait-il que les masques actuels soient anthropomorphes et non pas zoomorphes ? Certains habitants du Lötschental sont convaincus de la présence de masques en 1550, arguant que puisque le major du Lötschental a dû rechercher les hommes de la vallée ayant participé au soulèvement, ceux-ci devaient être masqués. La lecture des recès montre que de telles recherches furent menées dans chaque dizain ; mais sans être forcément porteurs de masques, les rebelles pouvaient être mal connus ; or il fallait convoquer les coupables à la diète pour les juger et les condamner.

Quant au costume des insurgés, Wackernagel l'interprète comme un déguisement. Les archives ne disent pas si chaque rebelle portait des plumes et des branches. Elles mentionnent ces détails lorsqu'il est question du groupe qui est remonté dans la vallée de Saint-Nicolas et qui a adressé des menaces aux récalcitrants. Pour ce qui est des cloches, seuls certains rebelles, nommés *Trinkelstiere* en portaient : le fait de porter des cloches fut en effet motif à condamnation et si l'on relit la liste de tous les condamnés, on constate que seul un petit nombre fut amendé pour cette raison. Or les cloches, les plumes de coq, les branches de sapin, ne pourraient-elles pas être considérées comme des signes de provocation ? J'ai rapporté plus haut (cf. p. 27) les descriptions d'Aneler à propos des combats de jeunes gens : l'envoi en tête, en signe de provocation, d'un garçon portant une cloche autour du cou ; l'usage de planter un arbre sur le toit d'une grange pour défier le village voisin ; le fait de mettre une plume à son chapeau, que des habitants de la vallée m'ont confirmé comme étant un signe de provocation. Reste à savoir évidemment pourquoi ce sont précisément de tels objets qui sont choisis dans ce dessein.

Des quatre éléments sur lesquels Wackernagel fonde son interprétation, deux seulement figurent dans les archives : le soulèvement a commencé effectivement dans la nuit du 5 au 6 janvier et il est vrai que les rebelles ont proféré des menaces pour recruter des partisans. Mais portaient-ils des masques et étaient-ils célibataires ? Les archives

n'en parlent pas. Que dans cette guerre des éléments carnavalesques (dans le sens de Meuli) se mêlent aux faits politiques n'est pas impossible. La lecture des archives montre cependant l'importance de ces derniers dans la révolte de 1550 : il faut tenir compte de la situation de dépendance dans laquelle se trouvait le Lötschental par rapport aux dizains. Les articles punitifs dirigés contre Lötschen et Gesteln montrent que les dizains ont voulu châtier surtout la révolte contre leur autorité de sujets qui leur avaient prêté serment d'obéissance. En effet, il semble bien que certains groupes aient tiré parti de la rébellion des gens de Loèche pour manifester leur propre opposition à leurs maîtres les dizains ; or les Lötschards cités en justice sont peu nombreux (6 sur 50 rebelles comparus) mais ils sont tous condamnés pour défi lancé aux autorités. Si les amendes qu'ils doivent verser chacun sont égales à celles des autres rebelles, par contre le châtiment collectif qui frappe leur vallée est très sévère et vise à resserrer les liens de dépendance dont les Lötschards avaient tenté de se défaire. Mais avant de rejeter l'hypothèse de Wackernagel, il serait bon d'étudier plus en détail le phénomène de la guerre au Moyen Age dans l'esprit des conceptions actuelles.

Une remarque complémentaire à la théorie de Meuli

L'aspect le plus intéressant de la théorie de Meuli me semble être la relation qu'il établit entre l'ambivalence que le vivant éprouve à l'égard du mort et la nature malfaisante qu'il prête à l'esprit du mort. (L'explication qui suit vaut pour les sociétés extra-européennes qui reconnaissent explicitement que certains de leurs masques représentent les esprits des ancêtres. Pour ce qui est des masques européens, je renvoie le lecteur au chapitre suivant.) Dans *Totem et Tabou*, Freud explique cette relation¹²¹ : l'étude des reproches obsessionnels dont s'accablent parfois les survivants lors du décès d'un proche met en évidence l'existence d'un souhait inconscient de mort à l'égard du disparu. « C'est contre ce désir inconscient que réagit le reproche après la mort de l'être aimé. On retrouve une pareille hostilité, dissimulée derrière un amour tendre, dans presque tous les cas de fixation intense du sentiment sur une personne déterminée : c'est le cas classique, le prototype de l'*ambivalence* de l'affectivité humaine. » Cette hostilité inconsciente éprouvée à l'égard du disparu constitue « le facteur susceptible de fournir l'explication du prétendu démonisme des âmes de personnes mortes récemment » : au lieu de s'accabler de « reproches obsessionnels », le survivant peut se défendre d'une autre manière contre le sentiment hostile inconscient : « l'extérioriser, l'attribuer au mort lui-même ». Ce processus de défense à l'égard d'une tendance inconsciente se nomme *projection* : « l'hostilité dont on ne sait rien et dont on ne veut rien savoir, est projetée de la

¹²¹ S. Freud, *Totem...*, pp. 73 sq.

perception interne dans le monde extérieur, c'est-à-dire détachée de la personne même qui l'éprouve, pour être attribuée à une autre. Ce n'est plus nous, les survivants, qui sommes contents d'être débarrassés de celui qui n'est plus ; bien au contraire, nous pleurons sa mort ; mais c'est lui qui est devenu un mauvais démon que notre malheur réjouirait et qui cherche à nous faire périr. Aussi les survivants doivent-ils se défendre contre cet ennemi ; ils ne se sont libérés d'une oppression intérieure que pour l'échanger contre une angoisse ayant une source extérieure... C'est ainsi que s'effectue le refoulement de l'hostilité inconsciente par le moyen de la projection, avec formation du cérémonial dans lequel s'exprime la crainte du châtement de la part des démons. » Meuli montre bien que le fait de laisser les esprits des morts exercer leur vengeance contribue à apaiser la culpabilité inconsciente des vivants et que celle-ci, calmée par le châtement reçu des esprits, cesse de tourmenter les vivants : les morts sont à nouveau perçus comme des puissances bénéfiques.

Dans cette optique, le fait de représenter les esprits redoutés fait penser à un autre mécanisme de défense décrit par Anna Freud¹²² : l'identification avec l'agresseur, qui est comme le deuxième temps du processus décrit ci-dessus. L'auteur montre comment certaines personnes, pour lutter contre l'angoisse que provoque en eux un objet extérieur redouté, s'identifient à cet objet en jouant le rôle de l'agresseur, soit par l'imitation physique de celui-ci, soit par l'emprunt des attributs le représentant, soit par l'imitation de ses agressions. On peut comprendre dans ce sens le fait que la société fasse représenter par les masques les esprits mauvais : les porteurs de masques s'identifient aux esprits, jouent le rôle de l'agresseur en imitant les agressions que les vivants prêtent aux esprits des morts. Cette représentation entraîne une réduction de la frayeur que provoquent les esprits en conférant à l'objet craint une forme reconnue de tous, ritualisée, dans ce sens que le phénomène invisible redouté va être doté d'un aspect extérieur précis, d'un comportement prévisible auquel vont correspondre des réponses prévues, qu'il va se manifester à des époques précises, ce qui canalise dans des limites temporelles, et par là-même la réduit, la force agressive des esprits redoutés. Cette représentation ramène à l'échelle humaine un phénomène spirituel d'autant plus redoutable qu'il est invisible ; c'est une forme d'anthropomorphisme défensif, phase ultime du mécanisme de la projection, puisqu'en mettant en scène l'hostilité des esprits, c'est l'hostilité inconsciente des vivants à l'égard des morts que l'on représente ainsi, affirmant par la représentation la réussite de la projection et réduisant simultanément la menace extérieure que le fait d'une telle projection engendre.

¹²² A. Freud, *Le moi...*, p. 101.

Chapitre IV

UNE APPROCHE NOUVELLE

A. LA RUPTURE AVEC LA QUÊTE ROMANTIQUE DE LA SIGNIFICATION ORIGINELLE

Arnold Niederer, dans ses articles *Zur gesellschaftlichen Verantwortung der gegenwärtigen Volksforschung* et *Zur volkskundlichen Forschung in der Schweiz*, montre que la recherche folklorique actuelle ne se donne plus pour tâche la seule exploration du passé en vue de la conservation du « bon vieux temps » (attitude que Niederer nomme « chronocentrisme »). De même elle cesse de considérer certains groupes ethniques comme donnés une fois pour toutes et incapables de changements. Cette nouvelle attitude ne rejette pas le passé, mais elle cesse de le poser comme seul but d'étude et l'utilise en vue d'une meilleure compréhension du présent. Ce changement, qui s'est fait sentir après la deuxième guerre mondiale, est en relation avec la parution du livre de Richard Weiss, *Volkskunde der Schweiz*, qui a eu une grande influence sur la recherche folklorique en Suisse. La position de Weiss est fonctionnaliste, mais contrairement à Malinowski et à Radcliffe-Brown, elle ne rejette pas l'histoire qui garde son importance pour la compréhension de la situation qui se présente à l'observateur. L'attention des chercheurs suisses se porte davantage sur le phénomène des changements sociaux qui s'offrent à l'observation actuellement ; on souligne l'importance des rapports entre cultures et sous-cultures différentes (cultures officielles et subalternes, mondes de la ville et de la campagne, contacts entre régions différentes) dans le but de cerner les phénomènes d'acculturation, d'intégration ou de désintégration culturelles. C'est ainsi qu'Eduard Strübin étudie les effets de l'industrialisation sur la vie populaire (*Baselbieter Volksleben. Sitte und Brauch in Kulturwandel der Gegenwart*). D'autres travaux montrent non pas l'effet destructeur du changement, mais sa valeur positive : si la vie populaire subit des transformations du fait de l'industrialisation, ce n'est pas dans le sens d'une destruction et d'une désintégration, mais dans le sens d'un remaniement, d'une réorganisation conforme aux conditions changées de l'existence. Dans cette optique, Rudolf Braun étudie les modes d'existence ruraux sous l'influence du *Heimarbeit* et de la création de fabriques. G. Berthoud à partir de l'étude d'un village de montagne décrit les changements socio-économiques survenus dans la vie paysanne actuelle¹²³.

¹²³ Ouvrages cités par A. Niederer, *Zur volkskundlichen...*

Les « traditions » ne sont plus définies comme des îlots immobiles et inchangés ayant survécu sans rupture depuis la préhistoire. Au contraire, on les considère comme sujettes à des influences multiples qui les modifient continuellement ; puisqu'on ne les pose pas comme des éléments isolés de leur contexte, elles n'échappent pas aux changements sociaux qui touchent le contexte où elles se manifestent, ce qui amène Richard Weiss à donner une nouvelle définition du mot « tradition » : « la tradition ne tient pas aux choses mais à la foi dans la tradition qui est un trait indéracinable de l'âme humaine. C'est seulement par cette foi que les biens culturels reçoivent leur signification de biens traditionnels populaires. L'attachement de l'homme à la tradition, et même son besoin de tradition, créera continuellement de nouveaux biens traditionnels et les dotera de l'auréole du vieux, de l'éprouvé, du juste, du respectable, du sacré¹²⁴. » Cette tendance générale se retrouve dans la manière dont le problème des masques est abordé actuellement : la prise en considération de la dimension historique et du jeu des influences et des changements continuels qui touchent les « traditions » tend à rajeunir ce que jusqu'à présent on considérait comme *uralt*, archaïque, et à préférer les recherches locales approfondies aux vastes reconstitutions hypothétiques fondées sur des analogies superficielles.

C'est ainsi que *Hans Moser*¹²⁵ insiste sur la nécessité d'une rupture avec les représentations romantiques de l'origine et de la continuité des coutumes et avec les hypothèses interprétatives qui les accompagnent et préconise une recherche fondée sur la base nouvelle des archives et de l'histoire, afin d'éclaircir les problèmes du changement des coutumes et d'en montrer le déroulement historique, en tenant compte de la complexité d'une coutume et en en considérant par conséquent tous les éléments, sans en privilégier un seul. Ainsi le Carnaval, dont le phénomène du masque (*das Maskenwesen*) semble l'élément le plus représentatif, englobe d'autres éléments moins connus avec lesquels le masque doit être mis en relation. Quant au Carnaval, Moser le considère comme un complexe historique, dont la forme actuelle est l'aboutissement d'un jeu d'influences très complexes qu'il faut essayer de démêler en étudiant les documents divers que livre le passé. Par exemple, l'histoire du Carnaval en Bavière peut être retracée jusque vers 1400, sans trop de lacunes. Les recherches de Moser dans les archives de la région lui ont permis de mettre en évidence l'importance des rapports de l'Eglise et du Carnaval (en particulier l'influence des fêtes de l'Eglise médiévale au cours desquelles le bas clergé parodie la liturgie), le rôle des cours dont les déguisements se répandent à la campagne, et celui des

¹²⁴ Traduit de R. Weiss, *Volkskunde...*, p. 15.

¹²⁵ Cf. H. Moser, *Die Geschichte der Fasnacht im Spiegel von Archivforschung*, in *Fasnacht...*, (Volksleben, Bd 6).

corporations dont les masques sont attestés dès le XIV^e siècle, et enfin l'action répressive de la Réforme sur le Carnaval.

L'influence du Carnaval des villes sur celui des campagnes se fait sentir dès le XV^e siècle¹²⁶. Moser met ce phénomène en relation avec les transformations sociales que presque toutes les villes allemandes connaissent au XIV^e siècle : le recul du patriciat s'accompagne de la montée de la moyenne bourgeoisie et d'une véritable démocratisation du Carnaval qui entraîne par réaction un foisonnement d'interdictions. Avant 1400, les témoignages relatifs au déguisement du visage pendant la période de Carnaval sont d'une rareté surprenante ; les archives mentionnent uniquement l'emploi de masques par des mimes et des *joculatores*. Par contre entre 1440 et 1460, les interdictions qui ont pour objet les masques (du visage) abondent et ne sont plus exprimées en termes imprécis (tels les expressions *butzenweise* et *böckenweise* qui font allusion aux déguisements en général et qui signifient « à la manière du diable ») mais spécifient que l'on vise particulièrement toute pratique susceptible de dissimuler le visage (telle le port de *larvae*) ; de plus, elles concernent aussi bien les hommes que les femmes, ce qui ébranle l'affirmation maintenue jusqu'ici selon laquelle les femmes seraient tenues à l'écart des plaisirs carnavalesques jugés comme un privilège masculin. Le Carnaval du XV^e siècle est donc plus bruyant et plus coloré que celui du siècle précédent. Limité autrefois à certains groupes et cantonné même dans certains lieux, il délaisse maintenant l'hôtel de ville pour la salle de bal et des demeures privées il descend dans la rue. C'est à partir de cette époque que l'on retrouve le nom de types précis (masque du diable, masque du paysan) ; on passe des beaux vêtements de fête (que l'on portait à Carnaval) à des déguisements laids et inquiétants, ce que Moser interprète comme une manifestation d'opposition aux manières en usage dans la bonne société. C'est à cette époque également qu'aux masques sortant en groupes organisés s'ajoutent des groupes plus lâches et même des individus isolés. Les conclusions de Moser ne s'appliquent pas forcément au Lötschental. Je les ai rapportées ici parce qu'elles montrent bien l'intérêt des études d'archives et l'importance du contexte socio-économique pour les coutumes populaires.

Léopold Schmidt¹²⁷ relève également la nécessité des recherches locales valorisant les témoignages historiques ; il souligne ainsi l'opposition qui s'établit entre l'ancienne conception et la nouvelle ; celle-ci en effet juge peu scientifiques les vastes reconstitutions qui s'étalent sur des millénaires sans prendre en considération tous les possibles que l'histoire dresse entre la préhistoire et l'époque actuelle. La recherche devrait

¹²⁶ Cf. H. Moser, *Städtische Fasnacht des Mittelalters*, in *Masken zwischen...* (Volksleben, Bd 18).

¹²⁷ Cf. L. Schmidt, *Die österreichische Maskenforschung*, in *Masken in Mitteleuropa*.

porter avant tout sur les manifestations carnavalesques d'une région bien délimitée, pour obtenir, à l'aide de la méthode historique, une vue d'ensemble du phénomène « masque » quant à sa typologie, son origine et son expansion. De même, Moser¹²⁸ montre, par rapport à la masse d'ouvrages consacrés aux recherches sur le sens et l'origine du masque et sur ses rapports avec le monde des démons, la faible proportion des publications qui tendent à faire l'histoire du masque dans un espace et à une période déterminés et à partir de témoignages concrets. Ce n'est que lorsqu'est accomplie une telle démarche, essentielle à la compréhension du phénomène du masque, qu'il est possible d'étendre la comparaison.

Les travaux qu'Anton Dörner a effectués dans le Tyrol vont dans ce sens. Dörner¹²⁹ met l'accent sur l'influence du contexte alpin sur les coutumes de masques et sur l'importance d'une recherche historique pour le Tyrol. Il présente une étymologie du mot *Maske* que Meuli refuse et qui s'oppose à celle faisant dériver *Maske* du lombard *masca* et aux conclusions que Meuli en tire ; selon lui, *Maske* viendrait plutôt de l'italien *maschera* ou de l'espagnol *mascara* (= *larva*), termes empruntés eux-mêmes à l'arabe *maskharat* qui signifie « bouffon, paillasse, baladin » (*Possenreisser*) ; cette étymologie nouvelle ouvre un horizon très différent de celui de la démonie traditionnelle.

Les mêmes tendances se retrouvent en Suisse. Moser note¹³⁰ que les recherches récentes menées dans ce pays tendent à réduire l'héritage traditionnel estimé jusqu'ici *uralt* à des couches jeunes, et même très jeunes, représentées parfois seulement par quelques sculpteurs isolés. C'est ainsi que Robert Wildhaber¹³¹ révèle que les masques des Grisons, vendus partout comme étant archaïques et très vieux, sont l'œuvre du sculpteur Willi von Ems et datent du début du siècle. Le seul fait connu dans ce canton et témoignant en faveur de l'existence d'une tradition de déguisements, est la mention que fait en 1538 Aegidius Tschudi des *Stopfer verbutzend* (quêteurs déguisés). Pour Meuli, le mot *verbutzend* est une allusion à des masques en bois. Or Wildhaber pense qu'à cette époque, on ne porte de masques en bois dans les villages ni dans les Grisons ni ailleurs ; et en 1639, à Coire lors de l'assassinat de Jürg Jenatsch par des personnages masqués, on ne mentionne aucun masque en bois. Cet usage serait plus récent. Wildhaber écrit, comme Hoffmann-Krayer, que la peinture du visage avec des fards de couleurs naturelles et le noircissement du visage et des mains avec de la suie

¹²⁸ Cf. H. Moser, *Zur Geschichte der Maske in Bayern*, in *Masken in Mitteleuropa*.

¹²⁹ Cf. A. Dörner, *Maskenursprung...*

¹³⁰ Cf. H. Moser, *Zur Geschichte der Maske in Bayern*, in *Masken in Mitteleuropa*.

¹³¹ Cf. R. Wildhaber, *Gesichtsmasken...*

sont les plus anciennes formes de « masque ». Et lorsque dans les documents il est question du mot *verbutzen*, il s'agit vraisemblablement de la forme la plus simple de déguisement : les habits sont simplement mis à l'envers et le visage noirci de suie. Aussi considère-t-il le mot *Roitschäggätä*, auquel il donne le sens relevé par Stebler, comme ne désignant sûrement pas à l'origine le personnage portant le masque de bois actuel mais un personnage au visage barbouillé de suie et garni de peaux.

C'est dans ce sens que va l'hypothèse de *Theo Gantner*¹⁸² : le foisonnement de masques en bois, tel qu'il peut s'observer actuellement dans certaines régions de Suisse, est un phénomène actuel qui trouve son origine dans le courant du siècle passé ; en effet, Gantner a découvert que seuls quelques masques isolés sont antérieurs à 1800 : un demi-masque de cuir de Zurich, probablement utilisé comme masque de théâtre, quelques masques de bois des jeux religieux de la Suisse intérieure et quelques « diables » de Wil (Saint-Gall). Les attestations de masques en bois portés à Carnaval sont tardives, telle pour le Lötschental l'interdiction du prieur Gibsten qui remonte à 1865. Les plus vieux masques que l'on possède de cette vallée datent d'environ 1880. D'une manière générale on peut dire qu'en aucune période les masques en bois n'ont été aussi nombreux qu'aujourd'hui. Dans la région de Sargans (Saint-Gall), où aucun masque en bois ne peut être attesté avant 1830, il existe maintenant deux douzaines de sculpteurs, parmi lesquels des femmes ; en 1970 la vallée comptait environ 500 pièces. (Il en va de même au Lötschental où des milliers de masques sont fabriqués chaque année.) Les masques qui sont parvenus jusqu'à nous ont vraisemblablement subi l'influence des modèles européens et même exotiques connus par les reproductions qui illustrent de nombreux journaux et livres populaires de l'époque. C'est ce que semblent attester la forme particulière qui caractérise le front et la chevelure sculptée de certains masques de Sargans ainsi que les lignes parallèles qui sillonnent le front de plusieurs masques du Lötschental.

Tous ces éléments, joints à l'étude des cortèges suisses du XIX^e siècle, amènent Gantner à formuler l'hypothèse suivante : les nombreux dessins qui ont été faits de ces cortèges et qui sont reproduits dans les journaux de l'époque (deuxième moitié du XIX^e siècle) révèlent un goût marqué pour le passé local et pour l'exotisme : on aime à représenter des scènes de la vie quotidienne de tribus africaines, asiatiques, australiennes ou indiennes, en reconstituant minutieusement le décor et les costumes à partir des descriptions de l'époque. Comme les masques en bois les plus anciens connus en Suisse datent de cette période, n'y aurait-il pas une relation entre les deux phénomènes ? Le courant exo-

¹⁸² Cf. T. Gantner, *Der Festumzug et Bemerkungen...*

tique qui marque le XIX^e siècle, et la connaissance des coutumes « indigènes » qu'il suppose, n'aurait-il pas un rôle à jouer dans l'apparition des masques de bois en Suisse ? Il serait intéressant d'entreprendre des recherches dans ce sens pour confronter cette hypothèse à un nombre plus élevé de données.

La preuve que le Valais n'est pas resté à l'écart de ce courant des grands cortèges et de l'exotisme, je l'ai trouvée à Sion dans la bibliothèque de Léon Imhof qui a collectionné quelques-uns des journaux édités en Valais à l'occasion de Carnaval : dans « Le Grelot », journal humoristique paru le 27 février 1898 en souvenir du cortège de bienfaisance organisé à la suite de l'incendie qui a ravagé le village de Randogne le 31 janvier 1898, figure la composition du cortège qui a eu lieu à Sion le 27 février 1898. 350 figurants, 50 chevaux, 10 chars allégoriques défilent dans l'ordre suivant :

- « 1. un chevalier de l'ordre de la Bienfaisance
2. un groupe de seigneurs XV^e siècle
3. tambours Moyen Age
4. vieux Suisses (bataille de Morat)
5. char de la société du « Grütli »
6. char de la société des « Sous-officiers »
7. la société de « Gymnastique »
8. la « Sédunoise » (harmonie chinoise)
9. un groupe et char asiatiques
10. le « Rhonesängerbund »
11. char allégorique de la Musique (Rhonesängerbund)
12. une noce villageoise
13. char de Noce
14. la « Valéria » (fanfare)
15. char des Montagnards
16. char des Typographes
17. l'« Instrumentale » (fanfare)
18. char des Ebénistes
19. char des Tonneliers
20. quêteurs

Productions : Grütli (le Serment) ; Rhonesängerbund (chant de la noce) ; gymnastique (boxe anglaise et française) ; char asiatique (marchands indiens, nègres et chinois, repas d'animaux féroces, musique et danse nègre) ; la Noce (danse villageoise) ; Typographes (tirage et vente du journal « Le Grelot » et du contrat de mariage) ; ébénistes et tonneliers (travaux de leurs métiers). »

Cet indice, si mince soit-il, atteste en Valais le goût d'un exotisme qui semble avoir marqué quelques masques du Lötschental puisque des garçons ont dit à Nyfeler avoir pu observer des reproductions de mas-

ques d'outre-mer parues dans des journaux missionnaires de l'époque. L'hypothèse de Gantner ouvre un champ de recherches intéressant pour les masques du Lötschental, telle l'étude des journaux missionnaires et des almanachs populaires diffusés dans la vallée au XIX^e siècle, particulièrement depuis 1850. Il est étonnant combien les premiers exemplaires de l'almanach *Freiburg und Wallis* (publié depuis 1910) consacrent d'articles aux pays d'outre-mer et aux « traditions » suisses. Une lecture méthodique de ces revues populaires devrait donner d'autres indices susceptibles d'étayer l'hypothèse de Gantner.

En abandonnant les positions évolutionnistes sous-jacentes aux théories anciennes et en s'orientant plutôt vers les phénomènes de contacts et d'influences, les chercheurs actuels en arrivent à remettre en cause les conclusions de leurs prédécesseurs et à rajeunir considérablement des phénomènes, tel celui des masques européens, qu'un certain romantisme s'obstinait à voir surgir du ventre de la préhistoire.

B. NOTE A PROPOS DES « SCHURTEN DIEBE »

Avant de conclure, j'aimerais ajouter quelques remarques à propos de la légende des *Schurten Diebe* que j'examinerai cette fois sous l'éclairage particulier de l'hypothèse de la jeunesse des masques en bois. Si on confronte cette tradition orale à l'hypothèse de Gantner, on voit apparaître une contradiction que Rütimeyer, qui fonde toute son analyse des *Roitschäggätä* sur la légende des voleurs « masqués », n'a pu apercevoir du fait de sa position évolutionniste. Telle que celui-ci la présente, cette tradition se décompose en plusieurs éléments : les *Schurten Diebe* sont des voleurs ; le lieu d'où ils viennent est situé dans la forêt, de l'autre côté de la Lonza (Dietrich) ; ceux qui veulent faire partie de la bande doivent subir l'épreuve du saut de la Lonza ; lors de leurs raids nocturnes, les brigands revêtent un déguisement particulier composé de haillons, de peaux de mouton, de masques effrayants, de cloches et de bâtons. Or, puisque l'on a affaire à une tradition orale, on peut supposer qu'elle est un mélange d'éléments hétérogènes : au cours de la transmission orale, qui est comme une recreation constante, des éléments plus récents ont pu être ajoutés à des éléments anciens, la réalité et la légende ont pu s'entremêler au point qu'il est difficile de les distinguer. Dans le cas des *Schurten Diebe*, on constate que le saut par-dessus la Lonza n'a plus de résonance actuelle sinon légendaire (cet élément semblerait le plus ancien) ; par contre, le fait que les *Schurten Diebe* soient des voleurs a un écho dans un passé assez proche : Anneler¹³³ signale l'existence de nombreux voleurs à Lötschen au XIX^e siècle ; il n'est pas exclu qu'il y ait un rapport entre eux et les voleurs de la légende (pour autant que l'existence des voleurs du XIX^e

¹³³ Anneler, p. 217.

siècle puisse être attestée) ; enfin le déguisement revêtu par les *Schurten Diebe* pour leurs expéditions nocturnes correspond à un déguisement actuel, celui des *Roitschäggätä* de Carnaval.

Jusqu'à présent, on a toujours considéré que si les *Roitschäggätä* portent un tel costume à Carnaval, c'est parce qu'ils le tiennent des voleurs de la forêt. Or les recherches de Gantner lui permettent de penser qu'avant le XIX^e siècle, et même avant 1850, les masques de bois sont très rares en Suisse, ce qui met en évidence la contradiction figurant dans la tradition des *Schurten Diebe* : les voleurs préhistoriques sont dotés de masques de bois qu'on estime n'être pas antérieurs au XIX^e siècle. De plus, cette contradiction s'accompagne d'une concordance trait pour trait entre le costume des voleurs et celui des *Roitschäggätä*, concordance tellement parfaite qu'elle en devient suspecte. Au lieu de ne considérer que la coïncidence des deux déguisements, et d'expliquer le costume des masques du Carnaval par celui des voleurs légendaires, on peut mettre celle-ci en relation avec la contradiction relevée plus haut, et supposer inversement que c'est après coup — dans le courant du siècle passé — que l'on a attribué aux *Schurten Diebe* le costume des *Roitschäggätä* (les peaux de mouton, les masques de bois, les cloches et les bâtons). Dans quel but ? Je pense qu'il peut s'agir ici d'une manifestation du phénomène de *Rücklauf*, tel que je l'ai relevé au début de ce travail (cf. « Problèmes méthodologiques » et « Apparition du type du masque traditionnel ») : l'intérêt que l'étranger manifeste pour leurs masques entraîne vraisemblablement les Lötschards à rechercher l'explication d'une coutume vécue jusque-là sans qu'elle suscite de question précise ; comme l'étranger valorise essentiellement ce qui est ancien, on a pu chercher à donner aux masques une attache « traditionnelle », telle que la recherche l'étranger, en les mettant en relation avec la légende des *Schurten Diebe* que l'on pense ancienne ; on explique et on valorise ainsi les masques actuels en les faisant découler des voleurs de la forêt, invoquant ensuite comme preuve du bien-fondé de cette relation la similitude de leur déguisement. Ainsi les *Roitschäggätä* deviennent-ils « traditionnels », dans le sens évolutionniste que les premiers ethnographes donnent au terme « tradition ».

CONCLUSION

Les tendances actuelles soulignent le caractère hypothétique des vastes reconstitutions anciennes. Celles-ci, dans le cas du Lötschental, voient dans le grand isolement de la vallée un argument en faveur de la continuité de la coutume des masques depuis la préhistoire jusqu'à aujourd'hui. Or le recours à l'histoire montre que, malgré les longs hivers qui coupent effectivement la vallée des vallées voisines, le Lötschental n'est en aucune manière un îlot échappé au temps. Meyer von Knonau¹³⁴, qui donne un aperçu de l'histoire de la vallée depuis 1233 jusqu'à la fin du XIX^e siècle, montre que le Lötschental a servi de voie de passage principale entre le Valais et l'Oberland bernois et que le Lötschenpass a été très fréquenté, ainsi que l'attestent les nombreuses mentions relatives aux accidents causés par les avalanches qui rendent l'accès du col assez dangereux. De plus, le Haut-Valais a développé au Moyen Age une grande puissance de colonisation (colonies des Walser) et de nombreux Lötschards ont quitté la vallée à cette époque pour s'établir dans l'Oberland bernois (le Lüttschental, sur la route de Grindenwald l'atteste par son nom ; de même le fait qu'en 1346 Pierre de la Tour vende au cloître d'Interlaken ses gens, nommés die « Lötscher », établis à Gimmelwald, Mürren, Lauterbrunnen, Trachselauinen, Sichellauinen, Amsrten, lieux se trouvant dans l'Oberland). Le Lötschental joua également un rôle important dans les affrontements entre Bernois et Valaisans au XV^e siècle et plus tard, lors des guerres confessionnelles qui suivirent la réforme, en tant que territoire frontalier entre réformés et catholiques.

Comme l'ensemble du Valais, le Lötschental a certes fourni des mercenaires à la France. De même, des Lötschards ont été gardes suisses à Rome ; les jeunes gens de la vallée en ont porté parfois le costume lors des Carnavals du début du XX^e siècle, comme le prouvent certaines photos de Nyfeler. Cette mobilité des gens de la vallée et l'utilisation de celle-ci montrent bien que le Lötschental s'est trouvé assez tôt en contact avec le reste de la Suisse et même avec l'étranger. On ne peut donc pas parler d'une situation d'îlot absolue mais on doit tenir compte de ce contexte historique lorsque l'on étudie les coutumes de la vallée, sans nier pour autant des influences prolongées.

Cela ne veut pas dire que le Carnaval et ses diverses manifestations soient des éléments récents. (L'usage des cloches et des peaux est vraisemblablement beaucoup plus ancien que celui des masques en bois.) Mais il faut éviter de les considérer comme des reliques d'une époque ancienne que l'on recule jusque dans la préhistoire. Ils ont été et sont le jeu d'influences diverses que seule une étude plus approfondie des relations entre

¹³⁴ Cf. G. Meyer von Knonau, *Geschichtliches...*

le Lötschental et les régions avec lesquelles la vallée s'est trouvée en contact peut mettre en évidence. Un dépouillement méthodique des archives paroissiales de Kippel devrait fournir des renseignements utiles à ce sujet. En outre, il semble que l'usage des masques et des déguisements que l'on observe aujourd'hui encore dans cette vallée a été connu dans d'autres vallées valaisannes. E. Schüle¹³⁵ mentionne, pour le Valais romand, des pratiques carnavalesques analogues à celles du Lötschental : « les jeunes gens demandent à entrer dans les maisons, de préférence dans les veillées où il y a des jeunes filles. Ils enfoncent la porte si on ne leur ouvre pas (Saint-Martin) ; ils essaient d'asperger les jeunes filles avec l'eau d'une clifoire ou de mâchurer de suie toute autre personne qui leur ouvre (Nendaz)... Les jeunes gens d'Isérables, Nendaz, Evolène, s'affublent de peaux de bêtes (à Nendaz peaux de mouton)... De vieux masques de bois hideux et grimaçants sont encore connus à Evolène, Montana, Miège... On se contente parfois du simple noircissement du visage (Leytron, Evolène, Venthône, Viss) (garçons)... sonnaillles et clochettes portées à la main, fixées à la taille ou au cou (Troistorrents, Nendaz, Savièse, Hérens, Saint-Luc)... » Ainsi le Valais dans son ensemble, et non seulement le Lötschental, a présenté des manifestations carnavalesques que l'on retrouve dans de nombreux pays alpins. Il serait intéressant de replacer le Carnaval lötschard dans le contexte valaisan et alpin, en allant dans le sens des recherches de Dörrer et de Wackernagel qui tendent à souligner les particularités des coutumes des peuplades pastorales alpines (*alpine Hirtenvölker*)¹³⁶, en tenant compte des influences, exotiques ou autres, décelables dans le Lötschental et peut-être même ailleurs et du contexte historique particulier à chaque cas.

L'élément du Carnaval lötschard qui me semble le plus intéressant est la participation égale des jeunes gens des deux sexes aux réjouissances de cette période : c'est en effet pendant le Carnaval qu'ont lieu les réunions des jeunes filles et que les garçons se déguisent en *Roitschäggätä*. Seules les jeunes filles de 20 ans participent au *grosse Dorf* et sont autorisées à danser et à recevoir des visites masculines (avec ou sans déguisement). La même limite d'âge se retrouve pour l'accès aux déguisements masculins *Roitschäggätä*. La période de la vie humaine qui s'étend de l'âge de 20 ans jusqu'au mariage est donc une période particulière qui est caractérisée par des privilèges dont tous les autres âges (enfants, adolescents, mariés, veufs) sont exclus. Il faut remplir deux conditions pour accéder à ces privilèges : être célibataire et cependant avoir atteint l'âge de 20 ans, c'est-à-dire l'âge d'une pleine maturité physique (le stade de la puberté est révolu) et sociale (c'est au seuil de

¹³⁵ Cf. E. Schüle, *Carnaval...*

¹³⁶ H. G. Wackernagel, *Der Trinkelstierkrieg...*, p. 21.

la vingtième année que s'achèvent le cours complémentaire et l'instruction religieuse que la société impose à l'individu dès l'âge de quinze ans)¹³⁷. Aux privilèges de Carnaval en hiver correspondent les privilèges illégaux que sont les visites des jeunes gens aux filles dans les alpages en été. Ces éléments permettent de considérer la période qui va de l'âge de 20 ans à l'âge du mariage comme une « période de marge »¹³⁸, dont la durée varie en fonction de l'âge auquel les Lötschards se marient habituellement et qui sépare deux âges de la vie humaine : l'enfance-adolescence et la vie matrimoniale. Si on met en relation cette période de marge avec le contexte religieux et moral de la société lötscharde, on s'aperçoit que les rapports sexuels entre hommes et femmes ne sont pas acceptés dans le Lötschental en dehors du mariage et qu'ils sont « interdits » aux célibataires ; par contre l'accès à la vie matrimoniale, par conséquent aux rapports sexuels officiellement permis, interdit désormais pour ceux qui sont mariés la danse et les déguisements. C'est comme si la société compensait l'interdit sexuel dont elle frappe les individus célibataires en possession de toute leur maturité sexuelle et sociale en leur accordant un moyen « symbolique » de l'exprimer (« symbolisme » de l'aspersion de filles, du barbouillage avec la suie, de la danse). Elle fait cette concession à la force qu'elle réprime et elle la reprend parfois, comme le montrent les réticences et même les interdictions dont les masques du Lötschental ont été l'objet de la part des autorités religieuses qui semblent pressentir la relation qui existe entre le masque et les forces instinctuelles dont elles se méfient. Mais le Carnaval ne joue pas seulement ce rôle d'exutoire ; il s'inscrit dans le grand jeu des fréquentations qui marquent la période de marge par laquelle passent les célibataires des deux sexes et qui est comme une préparation au mariage comportant certains privilèges plus ou moins admis par la société. Cette vue sur le Carnaval laisse entrevoir l'un des grands problèmes que rencontre toute enquête ethnographique (d'autant plus dans une société qui contrôle sévèrement les relations sexuelles) : la distinction entre le fait et la norme. Dans quelle mesure les réponses obtenues reflètent-elles la réalité apparente telle qu'elle devrait être, et non telle qu'elle est ?

¹³⁷ Comme ce cours a été instauré en 1876 (cf. note 34), on ignore tout de la situation antérieure.

¹³⁸ Cf. Arnold Van Gennep, *Les rites de passage*.

SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE

A. SOURCES ORALES

Mme Catharina Bellwald, Blatten,
M. Ignaz Bellwald, Kippel (archives paroissiales),
M. Felix Bloetzer, Ferden (sculpteur de masques),
M. Hans Ebener, Blatten (sculpteur de masques),
M. Theo Gantner, Bâle (Institut du folklore),
Mlle Angela Jaggy, Kippel (archives paroissiales),
Mlle Constantia Jaggy, Kippel (institutrice),
M. Josef Jeitziner, Ferden (sculpteur de masques),
M. Heinrich Lehner, Blatten (sculpteur de masques),
M. Arnold Niederer, Zurich (séminaire du folklore),
M. le prieur Johann Siegen, Kippel,
M. Moritz Tannast, Wiler,
M. Oskar Tannast, Wiler,
M. Bernard Truffer, Sion (archives cantonales).

B. BIBLIOGRAPHIE

- Anneler = Hedwig u. Karl Anneler, *Lötschen das ist*, Bern 1918, 359 p.
Atlas der schweizerischen Volkskunde, mit Einführungsband und Kommentaren, Zurich, ab 1950 (Paul Geiger u. Richard Weiss, u. a.).
Jean-Louis Bédouin, *Les masques*, Paris 1967, 127 p.
Gérald Berthoud, *Changements économiques et sociaux de la montagne - Vernamiège en Valais*, Berne 1967, 237 p.
Franz Boas, *The limitation of the comparative method*, in *Race, Language and Culture*, New York 1940, pp. 270-280.
H. Brockmann-Jerosch, *Schweizer Volksleben*, t. I et II, Zurich 1929-1931, 112 p. et 144 p.
Titus Burckhard, *Aperçu sur les origines de l'art populaire suisse*, Bâle 1941.
Louis Courthion, *Le peuple du Valais*, Lausanne 1972, 259 p.
René Creux, *Arts populaires en Suisse*, Paudex 1970, 327 p.
R. Christinger, *Masques valaisans et nouvelle année*, in *Musées de Genève*, 31 janvier 1963, pp. 2 et 3.
Raymond Christinger et Willy Borgeaud, *Mythologie de la Suisse ancienne*, t. I et II, Genève 1963-1965, 139 p. et 170 p.
H. E. Cromberg, *Die Knabenschaftsstatuten der Schweiz*, Winterthour 1970, 289 p.
Anton Dörner, *Maskenursprung im alpenländischen Winterbrauch*, Furche Wien 5, 1949, Nr. 4.
Fasnacht, Beiträge des Tübingers Arbeitskreises für Fasnachtsforschung, 1964, 177 p. (Volksleben, Bd 6).
Anna Freud, *Le moi et ses mécanismes de défense*, Paris 1949, 166 p.
Sigmund Freud, *Totem et tabou*, Paris 1968, 185 p.
Theo Gantner, *Bemerkungen zur Neuauftellung des Maskensaales im Schweizerischen Museum für Volkskunde*, 13. 2. 70, (polycopié).
Theo Gantner, *Der Festumzug*, Bâle 1970, 80 p.

- Paul Geiger, *Der Totenzug*, SAVk 47, 1951, pp. 71-76.
- Marcel Griaule, *Masques Dogons*, Paris 1938.
- Claus Hansmann, *Masken, Schemen, Larven- Volksmasken der Alpenländer*, München 1959, 65 p.
- E. Hoffmann-Krayer, *Einige Schweizerische Masken und Maskenbräuche*, in *Die Schweiz*, Bd I, 1897, pp. 503-506.
- E. Hoffmann-Krayer, *Die Fastnachtsgebräuche in der Schweiz*, SAVk I, 1897, pp. 47-57, 126-142, 177-194, 257-283.
- E. Hoffmann-Krayer, *Fruchtbarkeitsriten im schweizerischen Volksbrauch*, SAVk XI, 1907, pp. 238-269.
- E. Hoffmann-Krayer, *Knabenschaften und Volksjustiz in der Schweiz*, SAVk 8, 1905, pp. 81-99, 161-178.
- Dionys Imesch, *Der Trinkelstierkrieg von 1550*, in *Blätter aus der Walliser Geschichte*, Bd I, 1895, pp. 312-353.
- Dionys Imesch, *Zum Namen Trinkelstierkrieg*, in *Blätter aus der Walliser Geschichte*, Bd 3, 1897, pp. 186-187.
- Ludwig Im Esch, *Der fette Donnerstag im Walliser Bergdorf*, SVk 35, 1945, pp. 5-8.
- Niko Kuret, *Zu Meulis Maskentheorie*, in *Antaios*, Bd XI, Stuttgart 1969, pp. 154-163.
- Claude Macherel, *Mission en Lötschental*, in *L'Homme, revue française d'anthropologie*, vol. 12, cahier 2, 1972, pp. 136-139.
- Masken zwischen Spiel und Ernst, Beiträge des Tübinger Arbeitskreises für Fasnachtsforschung*, 1967, 309 p., (Volksleben, Bd 18).
- Masques*, [catalogue de l']exposition du Manoir de Martigny, 1965, 60 p.
- Le masque*, catalogue de l'exposition du Musée Guimet, Paris, 1959-60.
- Henri Mendras, *La fin des paysans*, Paris, 1967, 358 p.
- Karl Meuli, *Bettelumzüge im Totenkultus, Opferritual und Volksbrauch*, SAVk 28, 1928, pp. 1-38.
- Karl Meuli, *Maske*, in *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, t. 5, pp. 1744-1852.
- Karl Meuli, *Les origines du Carnaval*, in *S. A. Ann. comm. Royale belge de folklore XV*, 1961-62, pp. 63-85.
- K. Meuli, *Schweizer Masken*, Zurich 1943, 163 p.
- G. Meyer von Knonau, *Geschichtliches über das Lötschental*, in *J. S. A.*, Bd 20, 1884-85, 36 p.
- Arnold Niederer, *Les masques*, in *René Creux*, op. cit., pp. 281-82.
- Arnold Niederer, *Zur gesellschaftlichen Verantwortung der gegenwärtigen Volksforschung*, in *Festschrift für Gerhardt Heilfurth zum 60. Geburtstag*, Göttingen 1969, pp. 1-10.
- Arnold Niederer, *Zur volkskundlichen Forschung in der Schweiz, 1955-1970*, in *Hessische Blätter für Volkskunde*, Bd 61, 1970, pp. 221-235.
- Roger Pinon, *Qu'est-ce qu'un charivari? Essai en vue d'une définition opératoire*, in *Festschrift für Gerhardt Heilfurth...*, pp. 393-405.
- Leopold Rütimeyer, *Über Masken und Maskengebräuche im Lötschental*, in *Globus*, Bd 91, 1907, pp. 201-204 et 213-218.
- Leopold Rütimeyer, *Urethnographie der Schweiz*, Bâle 1924, 399 p. (surtout chap. XVIII : Masken und Maskenbräuche, pp. 357-368).
- Paul Sartori, *Diebstahl als Zauber*, SAVk 20, 1916, pp. 380-388.
- Leopold Schmidt, *Masken in Mitteleuropa*, Wien 1955, 253 p.
- Ernest Schüle, *Carnaval*, in *Glossaire des patois de la Suisse romande*.
- Johann Siegen, *Le Lötschental, guide du touriste*, Lausanne, 1943, 80 p.
- Johann Siegen, *Die Roitschäggätä im Lötschental*, in *Masques*, catal. expos. Martigny, pp. 25-28.

- Johann Siegen, *Die Urgeschichte des Lötschentaales*, in *Blätter aus der Walliser Geschichte*, Bd 7, 1930, pp. 23-34.
- Johann Siegen, *Volksleben im Wallis*, in *Brockmann-Jerosch*, op. cit., t. II, pp. 42-54.
- Hanna Siegrist, *Das Lötschental. Eine landeskundliche Darstellung*, Affoltern 1937, 68 p.
- Stebler = F. G. Stebler, *Am Lötschberg, Land und Volk von Lötschen*, Zurich 1907, 130 p.
- F. G. Stebler, *Fastnacht in Lötschen*, SAVk 2, 1898, p. 278.
- Jacques Tagini, *A propos des Schurten Diebe*, FIS 42, 1952, pp. 63-64.
- E. Tappolet, *Vom Schicksal der armen Seelen in den Walliser Sagen*, SAVk 30, 1930, pp. 93-106.
- Truffer = Bernhard Truffer, *Die Walliser Landrats-Abschiede seit dem Jahre 1500*, Band 4, 1548-1564 (à paraître).
- J. F. Unstead, *The Lötschental, a regional study*, in *The geographical journal*, vol. 79, 1932, pp. 298-317.
- Pierre Valette, *Les masques de Carnaval à Evolène*, FIS 45, 1955, pp. 1-5.
- Arnold Van Gennep, *Manuel du folklore français contemporain, le cycle de Carnaval-Carême*, t. I, vol. 3, Paris 1947, pp. 833-sq.
- Arnold Van Gennep, *Les rites de passage*, Paris 1909.
- André Varagnac, *Civilisations traditionnelles et genres de vie*, Paris 1948, 402 p.
- H. G. Wackernagel, *Der Trinkeltierkrieg vom Jahre 1550*, SAVk 35, 1936, pp. 1-22.
- Richard Weiss, *Volkskunde der Schweiz*, Zurich 1946, 436 p.
- Robert Wildhaber, *Form und Entwicklung der Masken*, Schw. Gesell. f. Volkskunde, Bâle 1960.
- Robert Wildhaber, *Gesichtsmasken. Bemerkungen zur Typologie und Verbreitung im europäischen Raum*, in *Masken zwischen Spiel und Ernst*, pp. 283-309.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

Le problème des sources	3
-----------------------------------	---

Chapitre I

ENQUÊTE SUR LE TERRAIN

A. Problèmes méthodologiques	5
B. Image de la période actuelle	10
a) Le Carnaval et ses diverses manifestations	10
b) L'activité des « Ledige »	25
c) La fabrication des masques de bois	28
d) Quelques remarques sur l'évolution des masques	39

Chapitre II

LE PASSÉ

A. Une interdiction du XIX ^e siècle	46
B. La tradition orale des « Schurten Diebe »	48
C. Le « Trinkelstierkrieg de 1550 »	49

Chapitre III

LES THÉORIES ANCIENNES

A. La reconstitution du sens originel des masques	59
Léopold Rütimyer : la bande des « Schurten Diebe », une société secrète pratiquant un culte des morts	60
Eduard Hoffmann-Krayer : le rôle justicier, sacré et guerrier des sociétés de garçons	63
Karl Meuli : le comportement punitif des masques, gage de la pros- périté des vivants	66
Hans Georg Wackernagel : la mission sacrée des rebelles du « Trin- kelstierkrieg »	70
Raymond Christinger : le saut de la Lonza, rite de passage de la confrérie des « Schurten Diebe »	73
B. Quelques objections aux théories présentées	75
Le problème de l'existence des masques dans le « Trinkelstierkrieg »	77
Une remarque complémentaire à la théorie de Meuli	79

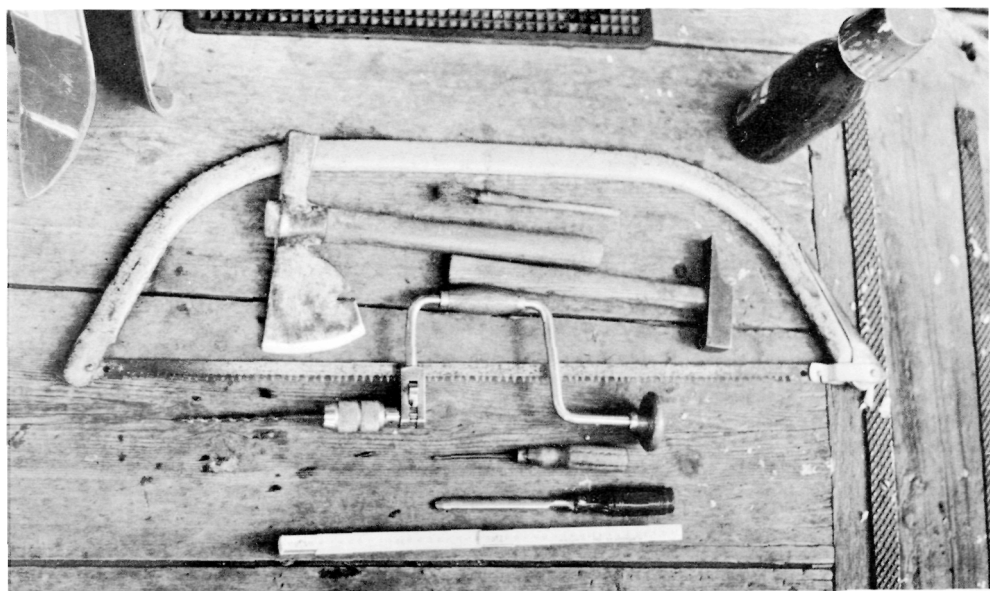
Chapitre IV

UNE APPROCHE NOUVELLE

A. La rupture avec la quête romantique de la signification originelle (Arnold Niederer, Hans Moser, Léopold Schmidt, Robert Wild- haber, Théo Gantner)	81
B. Note à propos des « Schurten Diebe »	87
CONCLUSION	89
Sources orales et bibliographie	92



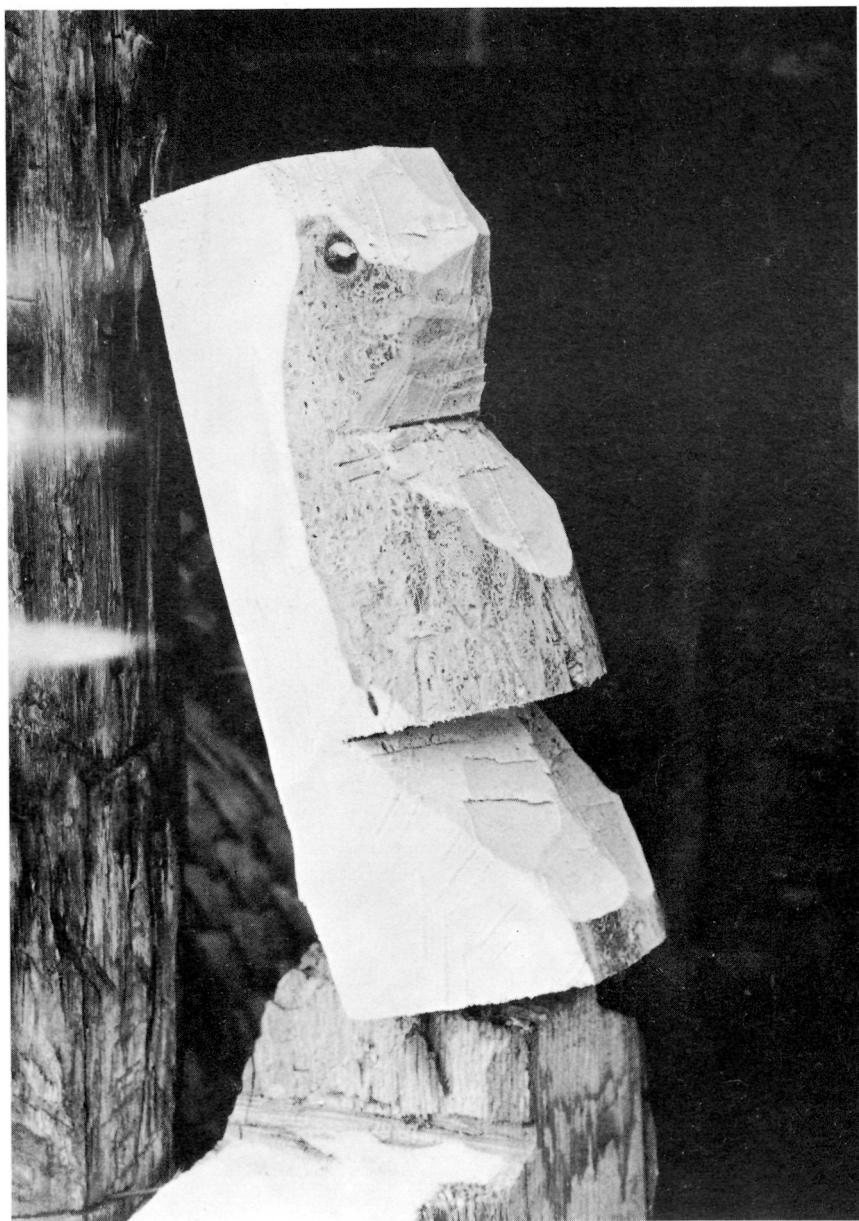
Pl. 1 — Masque de Roitschäggäta. Carnaval de Wiler, 23 février 1974.



Pl. 2 — Les outils de l'artisan Hans Ebener, Blatten, 1974.



Pl. 3 — Les gouges de Hans Ebener.



Pl. 4 — Ebauche à la hache d'un masque de Hans Ebener (cf. fig. 2).



Pl. 5 — Ebauche d'un masque de Hans Ebener après le travail à la grande gouge
(cf. fig. 3-6).



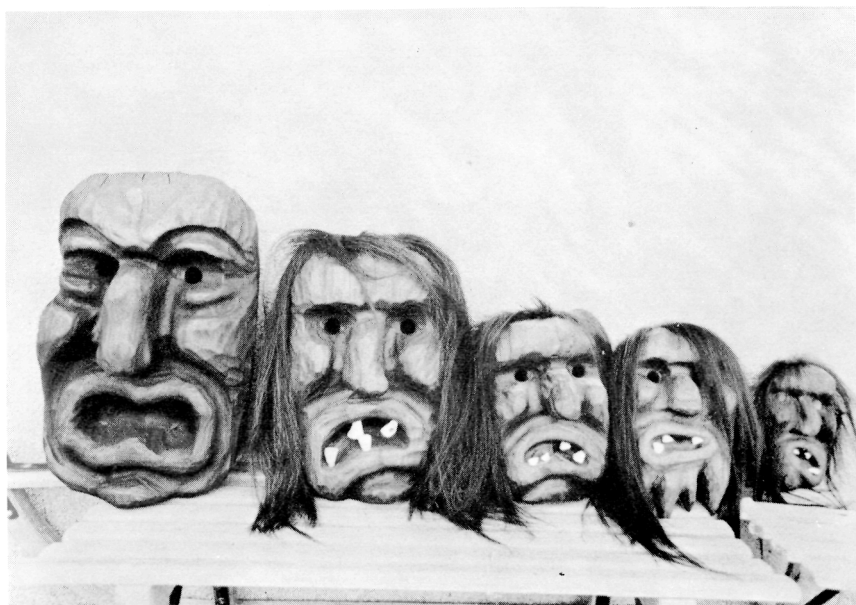
Pl. 6 — Position de Hans Ebener pendant le travail à la grande gouge
(cf. p. 33, position B).



Pl. 7 — Position de Hans Ebener pendant le travail à la grande gouge
(cf. p. 33, position C).



Pl. 8 — Le masque achevé de Hans Ebener (cf. fig. 11).



Pl. 9 — Masques de Heinrich Lehner, Blatten, 1974 (cf. pp. 42-43).



Pl. 10 — Un Roitschäggäta, vedette du Carnaval de Wiler, 23 février 1974.



Pl. 11 — Roitschäggätä au Carnaval de Wiler, 23 février 1974.



Pl. 12 — Un Roitschäggäta au Carnaval de Wiler, 23 février 1974 (une peau de mouton remplace en partie la chevelure).



Pl. 13 — Une attitude de Roitschäggäta s'en prenant à une spectatrice du Carnaval de Wiler, 23 février 1974.



Pl. 14 — Roitschäggätä au Carnaval de Wiler, 23 février 1974.



Pl. 15 — Masque du Lötschental, début du XX^e siècle.
(Photographie du Musée suisse des arts et traditions populaires, Bâle).



Pl. 16 — Masque du Lötschental, début du XX^e siècle.
(Photographie du Musée suisse des arts et traditions populaires, Bâle).